ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ

Studien zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testaments

Hermann Gunkel
zum 60. Geburtstage, dem 23. Mai 1922
gebracht von seinen Schülern und Freunden

und in ihrem Namen herausgegeben
von

Hans Schmidt

2 Teile
(1. Teil: Zur Religion und Literatur des Alten Testaments
2. Teil: Zur Religion und Literatur des Neuen Testaments.)

Mit 1 Abbildung im Text und 5 Abbildungen auf 2 Tafeln

Göttingen ▫ Vandenhoeck & Ruprecht ▫ 1923

Forschungen zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testaments

In Verbindung mit
Dr. **Hermann Ranke** und Dr. **Arthur Ungnad**
Prof. d. Ägyptol. in Heidelberg — Prof. d. oriental. Philol. in Jena

herausgegeben von
D. **Rudolf Bultmann** und D. Dr. **Hermann Gunkel**
o. Prof. d. Theol. in Marburg — o. Prof. d. Theol. in Halle a. S.

Neue Folge, 19. Heft, 1. u. 2. Teil
Der ganzen Reihe 36. Heft, 1. u. 2. Teil

Druck und Einband von Hubert & Co., G. m. b. H. zu Göttingen

ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ

Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

Hermann Gunkel
zum 60. Geburtstage, dem 23. Mai 1922
dargebracht von seinen Schülern und Freunden

**Emil Balla · Walter Baumgartner · Rudolf Bultmann
Martin Dibelius · Otto Eißfeldt · Hugo Greßmann · Max Haller
Johannes Hempel · Gustav Hölscher · Paul Kahle · Sigmund Mowinckel
Hans Schmidt · Karl Ludwig Schmidt · Bruno Violet
Paul Volz · Heinrich Weinel · Hans Windisch**

und in ihrem Namen herausgegeben
von
Hans Schmidt

1. Teil
Zur Religion und Literatur des Alten Testaments

Mit 1 Abbildung im Text und 5 Abbildungen auf 2 Tafeln

Göttingen ▫ Vandenhoeck & Ruprecht ▫ 1923

Forschungen zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testaments

In Verbindung mit

Dr. **Hermann Ranke** und Dr. **Arthur Ungnad**
Prof. d. Ägyptol. in Heidelberg — Prof. d. oriental. Philol. in Jena

herausgegeben von

D. **Rudolf Bultmann** und D. Dr. **Hermann Gunkel**
o. Prof. d. Theol. in Marburg — o. Prof. d. Theol. in Halle a. S.

Neue Folge, 19. Heft, 1. Teil
Der ganzen Reihe 36. Heft, 1. Teil

Hermann Gunkel,

ihren Lehrer und Freund, den Forscher,

der die Religion der Bibel als einer der Ersten wieder in den Rahmen der vorderasiatischen Religionsgeschichte gestellt,

der aus den Märchen und Sagen der Völker neues Licht über die Erzählungen des Alten Testaments verbreitet,

der, sich liebevoll in den Geist der hebräischen Poesie versenkend, die Geschichte ihrer Gattungen erkannt,

der die Gewalt des religiösen Erlebens der Geistträger und Propheten im Alten und Neuen Testament empfunden und beschrieben hat,

begrüßen mit herzlichen Wünschen
an seinem 60. Geburtstage, dem 23. Mai 1922

Emil Balla ▫ Walter Baumgartner ▫ Rudolf Bultmann
Martin Dibelius ▫ Otto Eißfeldt ▫ Hugo Greßmann
Max Haller ▫ Johannes Hempel ▫ Gustav Hölscher
Paul Kahle ▫ Sigmund Mowinckel ▫ Hans Schmidt
Karl Ludwig Schmidt ▫ Bruno Violet ▫ Paul Volz
Heinrich Weinel ▫ Hans Windisch

Vorwort.

Dieses Buch unterscheidet sich von den sonst üblichen Festschriften vor allem durch den Umfang der meisten seiner Beiträge. Um zu vermeiden, daß eine Sammlung kleinerer Aufsätze und Skizzen entstände, für die doch der gewiesene Ort eine Zeitschrift ist, war den Mitarbeitern von vornherein keine bestimmte Grenze für ihre Arbeit gesetzt. Daraus ergab sich nun freilich eine mit der Entwertung des deutschen Geldes und dem schnellen Ansteigen aller für die Herstellung eines Buches in Betracht kommenden Preise ständig wachsende Schwierigkeit. Mehrmals schien es, als ob wir auf die Drucklegung (oder wenigstens auf die Drucklegung des zweiten Teils) verzichten und uns mit einer Überreichung unsres Geschenkes als Handschrift begnügen müßten. Aber es fanden sich — zuerst in der Schweiz und in Norwegen, dann in Dänemark und Schweden und endlich auch in den Niederlanden und den Vereinigten Staaten von Nordamerika — Männer, denen dieses Eucharisterion gleich uns ein Anliegen war, und die uns die Vollendung des Drucks ermöglichten.

Dadurch ist dieses Buch, wie es in dem Nebeneinander alttestamentlicher und neutestamentlicher Untersuchungen den breiten Umfang des Gebietes erkennen läßt, auf dem Hermann Gunkel führend und anregend gewirkt hat und in steigendem Maße wirkt, zugleich ein Spiegel der räumlichen Weite des Einflusses seiner Gedanken geworden.

Aber freilich zu dem eigentlichen Festtag, dem 23. Mai 1922, konnte das so angelegte und mit so vielen Schwierigkeiten durchgeführte Werk nicht zustande gebracht werden. An diesem Tage waren Hugo Greßmann und der Unterzeichnete bei dem Jubilar, der sich damals nach einer schnell und glücklich überwundenen Krankheit zur Erholung in Friedrichsroda aufhielt, konnten ihn aber nur erst mit dem Titel, dem Glückwunschblatt und den ersten gedruckten Seiten dieses Buches überraschen. Wir freuen uns, daß wir nun wenigstens zum 61. Geburtstag das damals Versprochene fertig überreichen können.

Die Ordnung der Aufsätze ist im ersten Teile sachlich, im zweiten, wo die sachliche Ordnung Schwierigkeiten hatte, alphabetisch. Es ist selbstverständlich, daß jeder der Mitarbeiter nur für seinen Beitrag, und daß für diesen nur er allein die Verantwortung trägt.

Auch die Notgemeinschaft zur Erhaltung deutscher Wissenschaft hat den Druck durch einen namhaften Zuschuß gefördert. Die Register verdankt der Leser Herrn Dr. Anton Richter in Gießen.

Der Verlag hat einen Teil des sich bis zum siebenzigsten Geburtstag Hermann Gunkels etwa ergebenden Reingewinns für eine Hermann-Gunkel-Stiftung zur Verfügung gestellt.

Gießen, den 15. Mai 1923.

Hans Schmidt.

Inhaltsverzeichnis zu beiden Teilen.

1. Teil. Zur Religion und Literatur des Alten Testaments.

2. Teil. Zur Religion und Literatur des Neuen Testaments.

Ursprung und Entwicklung der Joseph-Sage.

Von Hugo Greßmann.

Inhalt.

Einleitung.

Die Erzählung vom Erzvater Joseph ist dem modernen Menschen nicht ohne Grund ans Herz gewachsen; sie fesselt ihn durch ihren reichen Stoff, sie erfreut ihn durch ihre künstlerisch vollendete Form und ergreift ihn durch ihre sittlich-religiöse Stimmung. In buntem Wechsel ziehen die Abenteuer vorüber, vom Hauche dichterischer Phantasie umwittert, wunderbar und doch nicht unglaubwürdig, sodaß wir uns gern hingeben: Mit Staunen sehen wir, wie ein hebräischer Sklave in Ägypten aus dem Gefängnis zum höchsten Ministerposten emporsteigt und wie er nach mancherlei Schicksalsfällen in der Fremde wieder mit seiner Familie vereinigt wird. Es sind keine Wunder im Sinne einer Durchbrechung der Naturgesetze, die unser modernes Gefühl beleidigen, sondern Wunder in religiösem Sinne, an denen wir uns erbauen: eine wunderbare Fügung durch Gottes Vorsehung! Mit innerer Genugtuung verfolgen wir, wie der verstoßene Joseph das Glück findet und wie die grausamen Brüder dagegen in Not geraten, aber mit noch freudigerer Zustimmung begrüßen wir den Edelmut Josephs, der Böses mit Gutem vergilt. Ob die Geschichte so geschehen ist, wie sie berichtet wird, ist für die Wirkung völlig gleichgültig; sie behält auch als Sage ewigen Wert; denn nicht auf die Ereignisse kommt es an, sondern auf den Eindruck, den sie hervorrufen. Dennoch ist die Frage nach dem geschichtlichen Hintergrunde für die wissenschaftliche Forschung notwendig.

Die uns überlieferte Joseph-Sage bildet fast in ihrem ganzen Umfange eine geschlossene literarische Einheit[1]). Nur die Erzählung von Thamars Notehe[2]) und der dichterische Segen Jakobs[3]) sind Fremdkörper, die man wieder aus dem Zusammenhange entfernen muß. Was übrig bleibt, läßt sich in elf Teile zerlegen, deren Einreihung durch die Aufeinanderfolge der Ereignisse notwendig gegeben ist; doch würde Nr. 9 besser hinter Nr. 4 stehen:

1. Verkauf Josephs nach Ägypten (c. 37).
2. Die Ehebrecherin (c. 39).
3. Traumdeutung im Gefängnis (c. 40).
4. Pharaos Träume und Josephs Erhebung (c. 41).
5. Die erste Begegnung mit den Brüdern (c. 42).
6. Die zweite Begegnung mit den Brüdern (c. 43. 44).
7. Die Entdeckung Josephs (45, 1–24).
8. Jakob in Gosen (45, 25–47, 12).
9. Zinsbarmachung Ägyptens (47, 13–26).
10. Jakobs letzter Wille (c. 48).
11. Jakobs Begräbnis und Josephs Tod (c. 50).

Der Geschichtsforscher, der die Gestalt Josephs geschichtlich erfassen will, um festzustellen, welche geschichtlichen Tatsachen hinter der Sage stehen, muß zuvor die einzelnen Überlieferungen zergliedern. Diese Sagenanalyse wird heute von jedem kritischen Forscher vollzogen, doch begnügt man sich in der Regel damit, einzelne Widersprüche oder Wiederholungen der Erzählung auf die beiden alten Sagenbücher des Jahvisten und Elohisten oder auf das junge Werk des Priesterkodex zu verteilen. Da indessen Jahvist und Elohist nicht überall mit Sicherheit zu unterscheiden sind, so kommt die Quellenkritik vielfach zu abweichenden Ergebnissen. Überdies bleiben auch dann noch Unebenheiten, Risse und Brüche in der Darstellung, die sich durch Quellenkritik gar nicht beseitigen lassen, weil sie jenseits der Quellen im Stoffe selbst liegen und uns in die Vorgeschichte der mündlichen Überlieferung führen. Darum muß sich zur Quellenkritik als Ergänzung die Stoffkritik gesellen. Der Geschichtsforscher wird dann zweitens versuchen, die Zeit zu ermitteln, in der die Sage oder ihre einzelnen Teile entstanden sind. Mit der Zuteilung an die verschiedenen Quellenbücher wird nur das Datum gewonnen, vor dem die Geschichten entstanden sein müssen, vorausgesetzt daß man die Abfassungszeit dieser Quellenbücher wirklich kennt. Aber zunächst trifft schon diese Voraussetzung nicht zu, da die zeitliche Bestimmung namentlich der älteren Quellenschriften bei den verschiedenen Forschern um mehrere Jahrhunderte schwankt. Überdies ist damit auch nur das Datum der Auf-

[1]) I Mos. 37–50. [2]) c. 38. [3]) c. 49.

zeichnung festgelegt, und es bleibt immer noch die Frage zu beantworten, wann die einzelnen Sagenteile entstanden sind; denn dies kann ebenso gut Jahrzehnte wie Jahrhunderte vor der schriftlichen Abfassung geschehen sein.

Nun liefern nicht alle Sagenteile Anhaltspunkte, sie genauer zu datieren; oft fehlen solche Andeutungen ganz oder sie sind unklar und weisen gar auf verschiedene Zeiten hin, sodaß sie die Unsicherheit des Historikers eher vermehren als vermindern. Will man festen Boden unter den Füßen gewinnen, so muß man die Lösung des Problems nicht in Einzelheiten, sondern im Ganzen der literargeschichtlichen Forschung suchen; denn diese allein kann in vielen Fällen Gewißheit schaffen, welche Sagenteile zum älteren, welche zum jüngeren Bestande der Überlieferung gehören. Der Historiker kann die Joseph-Sage erst dann geschichtlich verwerten, wenn er ihr Werden und Wachsen kennt, wenn er weiß, wie sie wohl ursprünglich gelautet haben mag und wie sie sich umbildete, bis sie die gegenwärtige Gestalt erreicht hat. Wenn auch wahrscheinlich nicht alle, so lassen sich doch einige Spuren der Entwicklung aufzeigen; mag Vieles unsicher bleiben, so sind doch die Hauptlinien klar. Durch die einheitliche Komposition bereitet die Joseph-Sage einer solchen literarhistorischen Untersuchung besondere Schwierigkeiten, aber der Versuch muß gewagt werden.

Dies Wagnis ist nur möglich auf Grund der bisherigen Vorarbeiten, die in Gunkels Kommentar zur Genesis nicht nur am besten zusammengefaßt, sondern auch durch immer neue Auflagen in ständiger Vertiefung weitergeführt worden sind. Er hat sich auch schon bemüht, in die mündliche Überlieferung der Joseph-Sage einzudringen, ist aber über gelegentliche Beobachtungen nicht hinausgekommen. Systematisch hat zum ersten Male sein Aufsatz über „Jakob" (Preuß. Jahrb. 176, 1919, S. 339ff.) versucht, das Werden und Wachsen der Jakob-Esau-Sagen aufzuzeigen, und das gab den Anstoß zu dem vorliegenden Beitrag. Bei der andersartigen Struktur der Joseph-Sage war es freilich nicht möglich, die dort angewendete Methode mechanisch zu übertragen; es mußte vielmehr ein neuer Weg gefunden werden, um hier dasselbe Ziel zu erreichen, und ich hoffe, daß es mir gelungen ist, über die klare Erkenntnis des Problems hinaus einen Schritt zu seiner Lösung zu tun. Ich widme diese Arbeit Gunkel um so lieber, als er sie schon in der ersten (Manuskript-) Auflage gelesen und mich durch Lob und Tadel in echter Freundschaft gefördert hat. Wie wir uns gegenseitig bereichert und uns bei aller Übereinstimmung in den Grundfragen dennoch unser eigenes Charisma bewahrt haben, kann man durch einen Vergleich der vorliegenden Studie mit dem Aufsatz Gunkels über die Komposition der Joseph-Geschichten erkennen (ZDMG. 1922, S. 55); beide ergänzen einander.

I. Der Schöpfer des Stammes.

1. Man hat Joseph für einen ursprünglichen Gott ausgegeben; aber Joseph ist nirgends als Gottesname überliefert, und das, was von ihm erzählt wird, ist in keiner Göttersage nachweisbar. So wird man diese Vermutung als unwahrscheinlich ablehnen müssen. Sicher bezeugt ist Joseph nur als Eigenname für mehrere Personen vielleicht erst der nachexilischen Zeit[1]) und als Stammesname Nordisraels bei Propheten und Psalmisten[2]). Nach unsern gegenwärtigen Kenntnissen ist kein Zweifel mehr möglich, daß Joseph ursprünglich ein abgekürzter Personenname ist, der mit dem Namen des Gottes El zusammengesetzt war, also Joseph-ēl[3]), d. h. „Gott füge (dem Erstgebornen noch weitere Söhne) hinzu"; so spricht die Mutter in der Stunde der Geburt. Tatsächlich wird der Name in der Vätersage selbst so erklärt, nur daß für El der jüngere Gottesname Jahve eingetreten ist[4]); später bildete man überhaupt Josiphja[5]) statt Josephel. Die Frage, ob es schon zu vorisraelitischer Zeit einen Ort Josephel in Palästina gegeben hat, muß offen bleiben, weil die ägyptischen Texte mehrdeutig sind; aber die Möglichkeit ist nicht zu leugnen, wird doch sicher eine palästinische Stadt Jakobel schon in der Liste Thutmoses III. erwähnt (um 1450 v. Chr.). Personennamen wie Josephel oder dessen Kurzform Joseph sind, wie wir heute betonen dürfen, im zweiten Jahrtausend v. Chr. bei den Westsemiten allgemein üblich gewesen; und es ist bloßer Zufall, wenn uns bis jetzt noch kein Zeugnis dafür außerhalb des Alten Testamentes zur Verfügung steht.

Jedenfalls heißt der Stamm Joseph nach einer historischen Persönlichkeit gleichen Namens. Ursprünglich redete man vom „Hause Josephs", später[6]) von den „Söhnen Josephs", und so ist es noch in den Prosatexten; nur die Dichter brauchen auch für den Stamm die abgekürzte Bezeichnung „Joseph". Stämme heißen oft nach Personen; so waren sicher Manasse und Machir, die uns auch als westsemitische Personennamen öfter bezeugt sind, Häuptlinge, um die sich die nach ihnen genannten Stämme scharten. Andere Stämme haben ihren Namen von der Landschaft, in der sie wohnen; so ist der Stamm Ephraim nicht von der Landschaft Ephrath zu trennen. Oder sie heißen nach der Himmelsrichtung; so ist Benjamin „der Rechte" oder, wenn man sich nach Osten „orientiert", „der Südliche", weil er von allen Stämmen Nordisraels die südlichste Gegend inne hat.

---

[1]) I Chron. 25,2. 9; ferner Neh. 12,14; endlich IV Mos. 13,7 (fraglicher Text).
[2]) Am. 5,15; 6,6; Hes. 37,16; 47,13; 48,32; Ps. 78,67; 80,2; 81,6.
[3]) Wie Isra-el, Isma-el; ursprünglich auch Jakobel und Isaakel.
[4]) I Mos. 30,24 (falsch I Mos. 30,23).
[5]) Esra 8,10. [6]) Vgl. Luther ZATW. 21,22f.

Während die Familien und die Sippen (oder Großfamilien) einander blutverwandt sind und ihren Zusammenhang naturgemäß bewahren, bilden die Stämme als die Vereinigung verschiedener Sippen politische Zweckverbände und behaupten höchstens die Fiktion der Blutsverwandschaft; ist der Zweck erreicht, so zerfällt der Stamm in der Regel. Daher sind die Stämme in beständigem Wechsel und gruppieren sich immer neu, namentlich in der älteren Zeit, ehe der Staat das Volk zu einer organischen Einheit zusammenfaßt; später gewinnen sie größere Festigkeit. Unter Salomo treten an die Stelle der Stämme die Provinzen, deren Grenzen sich freilich oft nach den Stämmen richten und die Erinnerung an sie wach erhalten. Die zwölf Stämme Israels sind also keine dauernde, feste Größe gewesen; und wenn es auch meist ungefähr zwölf gewesen sein mögen, so heißen sie doch zu verschiedenen Zeiten verschieden. Genau genommen, gibt es in geschichtlicher Zeit keinen Stamm Joseph mehr, sondern „Joseph" ist altertümlich-dichterische Zusammenfassung entweder für das ganze Nordisrael oder für einen Teil desselben; in der Regel bilden nur Ephraim und Manasse das „Haus Josephs" im engeren Sinne, doch wird, wenigstens bisweilen, auch Benjamin mit eingeschlossen[1]). Aber man wird annehmen dürfen, daß diese drei Stämme: Ephraim, Manasse und Benjamin durch jüngere Abspaltung aus dem älteren Stamm Joseph hervorgegangen sind; da die Brüder und ebenso die Söhne Josephs zweifellos Verkörperungen hebräischer Stämme darstellen, so muß dasselbe auch von Joseph selbst gelten.

Die Forscher haben früher übertrieben, indem sie aus der Vätersage zu viel Stammesgeschichte herauslesen oder sie gar ganz darin auflösen wollten; aber daß die Joseph-Sage teilweise Stammesgeschichte widerspiegelt, ist nicht zu leugnen. Es hat demnach in vorgeschichtlicher Zeit einen Stamm Joseph gegeben. Aus dieser Tatsache folgt, daß Joseph eine historische Persönlichkeit war, ein politischer Führer, der verschiedene hebräische Sippen zum „Hause Josephs" zusammenschweißte, um mit ihrer Hülfe irgend ein Ziel zu verwirklichen. Er war zwar nicht, wie es die Sage nach ihrer genealogischen Art auffaßt, der Ahnherr, wohl aber der Schöpfer des nach ihm genannten Stammes. Welche Zwecke er mit seiner Stiftung zu erreichen versuchte, ob er dem Stamm bessere Weiden verschaffen oder ihm gar ein neues Land erobern wollte, wissen wir nicht, da die Überlieferung versagt. Es kommt nun darauf an, festzustellen, wo sich stammesgeschichtliche Einschläge in die Joseph-Sage nachweisen oder wenigstens wahrscheinlich machen lassen.

2. Die Erzählung vom Tode Jakobs enthält zwei Motive: die letztwillige Verfügung Jakobs über sein Begräbnis und den Segen

[1]) II Sam. 19, 21.

über Ephraim und Manasse. Joseph muß zunächst seinem Vater schwören, ihn in Kanaan zu begraben; er leistet den Schwur beim Zeugungsgliede Jakobs[1]), eine Sitte, die noch gegenwärtig im Ostjordanlande geübt wird[2]). Nach dem Schwur verneigt sich Jakob „zu Häupten seines Bettes"[3]), d. h., wie Holzinger vielleicht richtig vermutet hat, vor dem Theraphim, der zu Häupten des Bettes steht. Soweit ist die Erzählung nur die Vorbereitung für die Überführung der Leiche Jakobs nach Kanaan oder, anders ausgedrückt, die Einleitung zu c. 50; als solche ist sie für die Joseph-Sage unentbehrlich.

Das zweite Motiv dagegen ist hiervon unabhängig und hat, wie es scheint, eine eigene Geschichte erlebt; davon zeugt schon die gegenwärtige Verstümmelung. Der Segen über Ephraim und Manasse ist ätiologischer Art und will erklären, wie es kam, daß Ephraim, obwohl der jüngere, den älteren Bruder Manasse überflügelt hat. Darauf antwortet die erste Fassung: weil Großvater Jakob vor seinem Tode die Enkel über Kreuz segnete, indem er die rechte Hand auf das Haupt Ephraims, die linke auf das Manasses legte[4]); die zweite Fassung: weil Großvater Jakob in seinem Segensspruch Ephraim vor Manasse setzte[5]). Daneben scheint eine dritte Fassung vorzuliegen, die verstümmelt ist und deren Rekonstruktion daher einige Schwierigkeiten macht.

Deutlich erkennbar ist zunächst der Gedanke der Adoption: Großvater Jakob nimmt seine Enkelkinder Ephraim und Manasse auf die Knie, wie es in Israel Brauch ist, und sagt im Segen ausdrücklich: „auf daß in ihnen mein Name genannt werde[6])". So werden die Söhne Josephs zu Söhnen Jakobs. Man hat gewiß mit Recht vermutet, daß sich hierin Verschiedenheiten der Genealogie widerspiegeln: nach der einen Auffassung galten Ephraim und Manasse als „Söhne Jakobs", nach der anderen, in umgekehrter Reihenfolge, Manasse und Ephraim als „Söhne Josephs", eine Tatsache, die auf einen besonders engen Zusammenhang Jakobs mit Joseph hinweist. Eine Parallele und in gewissem Sinne eine Ergänzung dazu findet sich im Schluß der Joseph-Sage: Joseph adoptiert die Söhne Machirs, des Sohnes Manasses[7]); so wird Machir ein Sohn Josephs (und so erhält Joseph zugleich einen Ersatz für Ephraim und Manasse). Daraus geht hervor, daß Machir bald als „Sohn Manasses", bald als „Sohn Josephs" galt. Während diese Auffassung nach der Sage die spätere sein müßte, ist sie in Wirklichkeit die ältere gewesen; denn das Deboralied kennt zwar Machir (neben Ephraim), aber noch nicht Manasse. 50,23 ist nur eine kurze genealogische Bemerkung, die an sich vollkommen ge-

---

[1]) I Mos. 47,29 vgl. 24,2. [2]) Musil: Arabia Petraea. III S. 339. 341. [3]) I Mos. 47,31. [4]) 48,14. [5]) 48,20. [6]) 48,12. 16. [7]) 50,23.

nügte; bei einer ausgeführten Erzählung aber, wie sie in c. 48 vorliegt, erwartet man, daß sie den Gedanken der Adoption irgendwie begründet.

Nun finden sich tatsächlich in der Sage, die vom Segen Jakobs über Ephraim und Manasse handelt, noch zwei im Zusammenhang unverständliche Verse, deren Kombination schon aus diesem Grunde naheliegt. Zunächst: „Ich gebe dir (Sichem als) Schulterstück vor deinen Brüdern; das habe ich den Amoritern mit Schwert und Bogen genommen" [1]). Der Redende ist zweifellos Jakob. Nach dem vorhergehenden Verse müßte Joseph der Angeredete sein, aber ein Zusammenhang ist nicht vorhanden. Nachdem Jakob eben auf seinen Tod hingewiesen und den Überlebenden Abschied gesagt hat, kann er nicht hinterher noch sein Erbe verteilen [2]). Wahrscheinlicher ist Ephraim gemeint, dem ja tatsächlich Sichem zugefallen ist [3]). Ist man aber vom Zusammenhang unabhängig, dann kann man vermuten, daß außer Joseph mit seinen Kindern, die jetzt durch die Adoption zu Kindern Jakobs geworden sind, auch Benjamin, also alle Söhne Rahels anwesend waren. Damit erklärt sich der zweite unverständliche Vers: „Als ich aus Paddan kam, starb mir Rahel [im Lande Kanaan] auf dem Wege, als es nur noch eine kurze Strecke bis Ephrath war; so begrub ich sie dort auf dem Wege nach Ephrath" [4]). Der Hinweis auf Rahels Tod muß aufs engste mit Benjamin zusammenhängen; denn seine Geburt ist es ja, die ihren Tod verursacht.

Nach alledem läßt sich die dritte Fassung etwa so wiederherstellen: Am Sterbebette Jakobs stehen die beiden Rahelsöhne Joseph und Benjamin; Joseph hat seine beiden Kinder Ephraim und Manasse bei sich. Der Ahnherr adoptiert diese beiden Enkel, damit sie an Josephs Statt zusammen mit Benjamin erben können. Dann verteilt er seinen Besitz. Zunächst wird Benjamin bedacht; da seine Mutter Rahel auf dem Wege nach Ephrath gestorben und dort begraben ist, so erhält er auch dies Grab als sein Erbteil [5]). Darauf werden Ephraim und Manasse beschenkt; Ephraim aber gewinnt als Vorzugserbe, gleichsam als „Schulterstück" von einem Opfertier, Sichem. Wäre Jakob mit seinen Söhnen in Ägypten, so könnte er nicht Sichem besitzen und

---

[1]) 48, 22. Der Vorschlag Sellins (Gilgal S. 72) „Hamoriter" statt „Amoriter" zu lesen, scheitert daran, daß es immer בני חמר, niemals חמרי heißt.

[2]) Wäre Joseph der Angeredete, dann müßten sich die Worte „vor deinen Brüdern" auf die anderen Söhne Jakobs beziehen, die nicht anwesend sind. Man könnte sie ergänzen, darf aber in diesem Falle schwerlich an die Söhne Josephs denken, die freilich tatsächlich durch die Adoption seine Brüder geworden sind.

[3]) Vgl. Jos. 16, 6 mit 17, 7; I Chron. 7, 28.

[4]) 48, 7. Die vielfach wiederholte Vermutung Brustons ist abzulehnen.

[5]) I Sam. 10, 2. Ephrath selbst fällt nicht an Benjamin, sondern an Ephraim; das Grab liegt ja nicht in Ephrath, sondern am Wege nach Ephrath.

seinem Liebling vermachen. Wie zuerst Eduard Meyer aus diesem Verse mit Recht geschlossen hat, stirbt Jakob hier in Kanaan, umgeben von seinen Söhnen, wenigstens den Rahelsöhnen. Also wird hier die Übersiedlung Jakobs nach Ägypten noch nicht vorausgesetzt; man begreift daher die Verstümmelung der Sage, weil sie sich in den Zusammenhang der gegenwärtigen Erzählung nicht einfügen wollte. Vielleicht ist auch die Vorstellung vom Aufenthalt Josephs in Ägypten noch nicht bekannt; ist sie aber vorhanden, dann jedenfalls nicht in der uns überlieferten Form, wonach Jakob zu Joseph geht, um in Ägypten zu sterben, sondern umgekehrt: Jakob bleibt in Kanaan und stirbt dort, Joseph aber eilt aus Ägypten an das Sterbelager seines Vaters und kehrt wieder dorthin zurück. Das ist vom rein menschlichen Standpunkt aus betrachtet, auch das allein Natürliche; und dann würde man auch begreifen, warum er bei der Verteilung des Erbes leer ausgeht. Jedenfalls wird hier die Überflügelung Manasses (und Benjamins) durch Ephraim mit dem Besitz Sichems erklärt.

Die Erzählung vom Segen Jakobs über Ephraim und Manasse gehört ursprünglich wahrscheinlich überhaupt nicht zur Joseph-Sage, da sie ihr in zwei entscheidenden Punkten widerspricht: Erstens, nach der Joseph-Sage stirbt Jakob in Ägypten, während er hier in Kanaan bleibt[1]); zweitens, nach der Joseph-Sage gelten Manasse und Ephraim als Söhne Josephs, während hier Ephraim und Manasse neben (Joseph und) Benjamin als Söhne Jakobs (und Rahels) betrachtet werden. Durch die Adoption ist zwar ein gewisser Ausgleich hergestellt worden, obwohl nicht recht verständlich ist, warum Joseph bei der Verteilung des Erbes leer ausgeht. So wird die hier vorliegende Erzählung ursprünglich vielmehr zur Jakob-Sage gehört haben und erst hinterher in den Zusammenhang der Joseph-Sage eingearbeitet worden sein. Ihr Alter erhellt daraus, daß Jakob und seine Söhne innerhalb der Joseph-Sage nur hier als kriegerisch gedacht werden, während sie sonst überall als friedliebende Bauern oder Halbnomaden gelten. Das stimmt mit der Dina-Sage[2]) überein, sofern auch dort die Söhne Jakobs kriegerisch auftreten; da sie dort sicher als Halbnomaden vorgestellt werden, wird man dies auch hier vermuten dürfen. Von Max Weber haben wir gelernt, wie die Kleinviehhirten erst allmählich durch immer stärkere Besiedlung des Landes und immer größerer Ausdehnung des Ackerbaus „entmilitarisiert" worden sind, weil ihre Verbände dadurch zersplittert und zur Ohnmacht verurteilt wurden. Ist diese Anschauung richtig, so muß sich hier die älteste Überlieferung von Jakob bewahrt haben; dem Schöpfer dieser Erzählung war vermutlich die Joseph-Sage

---

[1]) So sicher nach der dritten, ursprünglich wohl auch nach der ersten und zweiten Fassung. [2]) c. 34.

in ihrer gegenwärtigen Form noch nicht bekannt, da er Jakob in Kanaan sterben läßt.

Die Entstehungszeit der Jakob-Sage läßt sich noch einigermaßen deutlich erkennen. Die Eroberung des amoritischen Sichem mit Schwert und Bogen, auf die hier angespielt wird, weist auf einen Kampf in offener Feldschlacht hin, und die Verteilung des Erbes an die Söhne erklärt sich nur bei dauernder Behauptung Sichems, während es sich in der Dina-Sage um einen hinterlistigen Überfall handelt, der nur zu einer vorübergehenden Besetzung der Stadt führt. Nun wissen wir, daß noch Abimelech, der Sohn Gideons, aus Manasse um Sichem kämpfen mußte, obwohl er Stadtkönig von Sichem war[1]); so kann die Stadt erst in der Zeit nach Abimelech dauernd in Israels Hand übergegangen sein. Leider fehlen uns darüber alle weiteren Nachrichten. Tatsächlich ist Sichem zur Zeit Jerobeams bereits die unbestrittene Hauptstadt Ephraims[2]); also ist Ephraim damals bereits an die Stelle Manasses getreten und hat Sichem als „Schulterstück" gewonnen. Die endgültige Eroberung Sichems muß demnach in die Zeit zwischen Abimelech und Jerobeam fallen (1050—950 v. Chr.). Die Vorzugsstellung Ephraims gegenüber Manasse und Benjamin und die Eroberung Sichems gehören notwendig zusammen, und darum hat man auch ein Recht, die drei Fassungen von c. 48 als ungefähr gleichzeitige Varianten zu betrachten.

Die Überflügelung des Ältesten durch den Jüngsten ist ein häufiges, oft rein novellistisches Motiv der Sagenerzähler, das dem menschlichen Leben abgelauscht ist und hinter dem man nicht ohne weiteres stammesgeschichtliche Tatsachen suchen darf, wie z. B. bei Jakob und Esau. Anders ist es hier bei Ephraim und Manasse; was von ihnen berichtet wird, ist überhaupt keine ausgeführte Sage, sondern nur ein einziges ätiologisches Motiv, das der Stammesgeschichte entnommen ist. Die „Erstgeburt" ist nicht chronologisch von der Entstehung des Stammes, sondern von seiner politischen Macht zu erklären; sonst wäre ja auch der Rollentausch zwischen Ephraim und Manasse völlig unbegreiflich. Zufällig wissen wir, daß der Stamm Ephraim älter ist als Manasse, da im Deboraliede neben Ephraim und Benjamin Machir genannt wird[3]); Manasse ist erst später an die Stelle Machirs getreten. Die genealogische Sage aber, die von anderen Voraussetzungen ausgeht, stellt es umgekehrt dar: Manasse war der älteste „Sohn Josephs"[4]), weil sich Manasses Macht zuerst in dem Königtum Gideons und Abimelechs offenbarte. Später verlor er seine „Erstgeburt", als Ephraims Macht im Königtum Jerobeams zu Tage trat. Das Erstarken Ephraims beginnt schon in der Zeit bald nach Gideon und Jephthah; denn es

[1]) Richt. 9. [2]) I Kön. 12. [3]) Richt. 5, 14. [4]) I Mos. 41, 50—52.

ist gewiß kein Zufall, wenn das Motiv der Eifersucht Ephraims auf Manasse und Gilead gerade in zwei Anhängen zur Gideon- und zur Jephthah-Erzählung verwendet wird [1]).

Da die behandelte Form der Jakob-Sage, nach der Jakob noch in Kanaan stirbt, rund um 1000 v. Chr. entstanden ist, so muß die Joseph-Sage ihre gegenwärtige Fassung nach 1000 erlangt haben; denn dieser dreifach geformte Teil der Jakob-Sage ist bereits in sie verarbeitet und steht nur noch im leisen Widerspruch mit der jüngeren Erzählung vom Tode Jakobs in Ägypten. Ferner ist Ephraim bereits mächtiger als Manasse. Das stimmt zum Segen Moses, der den Spruch über Joseph fast unverändert aus dem Segen Jakobs übernimmt, aber im Anhang die „Zehntausende Ephraims" und die „Tausende Manasses" ausdrücklich nennt und einander gegenüberstellt [2]).

Der Kern der Joseph-Sage muß älter als 1000 sein. Vom Ahnherrn Joseph konnte man zwar auch später erzählen, da die Erinnerung an ihn wachblieb auch nach der Spaltung in die Stämme Ephraim, Manasse und Benjamin, wurden sie doch als einheitliche Größe unter dem Namen „Haus Josephs" zusammengefaßt. Aber in der älteren Joseph-Sage wird noch kein Verlust der Erstgeburt Manasses vorausgesetzt [3]); das führt uns in die Zeit Gideons [4]), in der auch der Joseph-Spruch im Segen Jakobs [5]) entstanden zu sein scheint. Hier wird Joseph „der Geweihte seiner Brüder", also König, genannt vermutlich in Anspielung auf das Königtum Gideons, der den Sieg über die midianitischen „Pfeilschützen" errang (um 1100 v. Chr.). Dieser Spruch Jakobs beweist demnach, daß man zur Zeit Gideons von einem Königtum Josephs redete. Es würde uns nicht wundern, wenn damals Erzählungen von einem Könige Joseph umgelaufen sein sollten; die uns überlieferte Joseph-Sage begnügt sich freilich, ihn zum Vezier aufsteigen zu lassen, doch deutet, wie wir sehen werden, wenigstens eine Spur auf ein Königtum hin.

3. Wie die Söhne so sind auch die Brüder Josephs Verkörperungen hebräischer Stämme; und wenn wir auch nur wenig von ihnen erfahren, so können wir doch in Einzelheiten stammesgeschichtliche Einschläge erkennen. Während nach der einen Fassung der Sage Ruben als der Sprecher der Brüder auftritt [6]), ist es nach der andern Juda [7]). Es wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber es liegt nahe, den Sprecher für den ältesten zu halten, und tatsächlich gilt ja auch Ruben in der Regel als der Erstgeborene. Wenn die andere Quelle an seiner Statt Juda nennt, so wird für sie Juda der „Erstgeborene" sein, d. h. der mächtigste Stamm; dazu wurde er erst verhältnismäßig spät unter David. Umgekehrt muß Ruben in der älteren Zeit, wie noch das

[1]) Richt. 8, 1 ff.; 12, 1 ff. [2]) V Mos. 33, 17. [3]) I Mos. 41, 50 ff. [4]) Richt. 6, 15. [5]) I Mos. 49, 22 ff. [6]) I Mos. 37, 22. 29 f.; 42, 22. [7]) 37, 26; 43, 3 ff.; 44, 18 ff.

Deboralied lehrt, sehr stark gewesen sein, ist aber später, wir wissen nicht wann, zu Grunde gegangen. So begreift man, daß Ruben nach der Zeit Davids durch Juda ersetzt wurde; jedenfalls muß man Ruben der älteren, Juda der jüngeren Schicht zurechnen.

Noch wichtiger ist das Verhältnis der Sage zu Benjamin. Sie beginnt mit den Worten: „Israel hatte Joseph lieber als alle die anderen Söhne, weil er ihm im Alter geboren war[1].“ Danach ist Joseph der jüngste Sohn, das vom Vater verwöhnte Nesthäkchen, dem er ein „Ärmelkleid“ machen läßt, das eben deshalb von den Brüdern beneidete, mißhandelte und verfolgte Aschenbrödel. Auch aus inneren Gründen ist diese Annahme notwendig: Der märchenhafte Aufstieg vom Schafhirten und Traumdeuter zum Minister und alle die wunderbaren Abenteuer werden naturgemäß vom Jüngsten erzählt, und nicht vom Zweitjüngsten. Das steht aber im Widerspruch mit dem Vorhergehenden und Folgenden: Danach ist Joseph der Zweitjüngste unter den Söhnen Jakobs, zwar später geboren als die anderen Zehn, aber doch nicht erst in seinem Greisenalter[2]. Als Sohn seines Alters und als Jüngster erscheint vielmehr Benjamin[3]. Und bei der Begegnung der Brüder mit Joseph spielt tatsächlich Benjamin die Rolle des Jüngsten, der von seinem Vollbruder ganz besonders geehrt wird[4]. Dann allerdings, bei der Entdeckung Josephs und bei der Übersiedlung Jakobs nach Ägypten, verschwindet Benjamin ebenso plötzlich wieder, wie er gekommen ist. Dies läßt sich verstehen; Benjamin kann hier stillschweigend als der jüngste Bruder vorausgesetzt werden, weil man von ihm zu erzählen keinen Anlaß hatte. Aber zwischen c. 37 und der folgenden Sage ist ein deutlicher Bruch nachweisbar; die Ausflucht, Benjamin sei erst nach dem Verkauf Josephs geboren worden, hat im Text keinen Anhalt und ist daher abzulehnen. Wie ist dieser Bruch zu erklären? Zweifellos liegen hier verschiedene Stufen der Joseph-Sage vor; die Vorstellung von Joseph als dem jüngsten Sohne Jakobs ist natürlich älter als die entsprechende Vorstellung von Benjamin. Eben deswegen weil der Stamm Benjamin später als Joseph entstand, wurde der Ahnherr Benjamin zum jüngeren Bruder Josephs. Da er sich aber durch Loslösung von Joseph gebildet hat, in dessen Süden er wohnte, so konnte er auch als Sohn Josephs betrachtet werden. Wahrscheinlich setzt bereits das Deboralied, das Benjamin schon kennt und ihn zwischen Ephraim und Machir stellt, diese Auffassung voraus[5].

Während Benjamin im Segen Jakobs bereits genannt wird, scheint er im Segen Moses ursprünglich gefehlt zu haben. Der gegen-

---

[1]) 37,3. [2]) 30,24. [3]) 35,16ff. [4]) c. 42–44.
[5]) Richt. 5,14. Vgl. auch Eduard Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 506ff.

wärtige Text nennt ihn zwar, stammt aber von einem Sammler, dessen Auffassung schwerlich richtig ist[1]).

Man hat daher zwei Möglichkeiten, um Gen. c. 37 zu erklären. Wenn Benjamin dort nicht als der jüngste Sohn Jakobs erscheint, so war er entweder noch völlig unbekannt — dann müßte dieser Teil der Joseph-Sage bereits in der Zeit vor dem Deboraliede entstanden sein — oder dieser Erzähler hielt Benjamin für einen Sohn Josephs und wollte später von seiner Geburt erzählen. Eine entsprechende Bemerkung fehlt aber gegenwärtig, weil Benjamin unterdessen von einem anderen Erzähler als Bruder Josephs eingeführt worden ist; so ist jetzt nur noch von der Geburt Manasses und Ephraims die Rede. Zwar kennt auch c. 37 zwölf Söhne Jakobs, und wenn Benjamin ausscheidet, so muß für ihn ein Ersatz angenommen werden; aber da die Namen nicht aufgezählt werden und da die Liste keineswegs für alle Zeiten feststand, so hat man hierin völlige Freiheit.

4. Mit der stammesgeschichtlichen Entwicklung hängt auch die Frage nach der Lebensführung der Söhne Jakobs zusammen. Waren sie Nomaden, Halbnomaden oder Bauern? Man kann diese drei noch im heutigen Palästina scharf von einander gesonderten Stände am einfachsten nach den Tieren unterscheiden, die für sie bezeichnend sind: die Nomaden haben Kamele, die Halbnomaden Schafe und Ziegen, die Bauern Rinder. Auf die Fragestellung gibt die Joseph-Sage keine einheitliche Antwort.

Die Söhne Jakobs werden erstens als Bauern geschildert. Die Sage vom Verkauf Josephs nach Ägypten stellt sie zwar als Schafhirten dar, aber unvermittelt daneben steht der Garbentraum Josephs[2]);

[1]) Dtn. 33, 12. Daß die Überschriften über die einzelnen Stammessprüche vom Sammler herrühren, ist allgemein anerkannt. Während nun sonst meist die Stämme in dem Spruche selbst genannt werden, sodaß ein Irrtum ausgeschlossen ist, fehlt hier in v. 12 der Name Benjamins und in v. 13 der Name Josephs. Erwägt man aber überhaupt die Möglichkeit eines Irrtums, dann wird man diese Frage sofort bejahen. Denn durch die Worte „über Joseph sprach er" werden die beiden rhythmisch zusammengehörigen Glieder „zwischen seinen Rücken wohnt er" und „gesegnet von Jahve ist sein Land" auseinandergerissen. Subjekt ist also nicht Jahve, sondern „der Liebling Jahves", d. h. nicht Benjamin, sondern, wie das Folgende sicher lehrt, Joseph. Was von Jahve verstanden, keinen Sinn gibt, wird sinnvoller, sobald man an Joseph denkt: „er wohnt zwischen seinen Bergrücken"; das zweimalige שכן ist schwerlich etymologische Spielerei mit שכם (Sichem), weil sonst eben dies Wort statt כתף gebraucht worden wäre. Vermutlich ist aber כנפיו statt כתפיו und im Vorhergehenden חפף מעליו (oder nach der Variante mit umgekehrter Wortstellung) zu lesen. Dann heißt der Text:

Der Liebling Jahves wohnt in Sicherheit,
von ihm geschützt allezeit;
zwischen seinen Flügeln wohnt er,
gesegnet von Jahve ist sein Land.

[2]) 37, 5 ff.

dieser paßt nicht zu seiner Umgebung, sondern setzt voraus, daß die Familie Jakobs ein Bauernleben führt. Deutlicher gilt dasselbe für die beiden Sagen der Begegnung Josephs mit seinen Brüdern[1]). Da sind die Söhne Jakobs wirklich Bauern, die nicht von der Milch ihrer Ziegen, sondern vom Getreide leben; kein Gedanke daran, daß es auch an Futter mangelt für ihr Kleinvieh[2]). Im übrigen gibt es trotz der Hungersnot noch genügend Erzeugnisse des Landes, die sie als Geschenke mit nach Ägypten nehmen: Mastix, Honig, Tragakanth, Ladanum, Pistazien und Mandeln[3]); als Schafzüchter hätten sie gewiß zuerst an die Wolle ihrer Schafe gedacht. Das Bauernleben ist konstitutiv für die gegenwärtige Überlieferung der Joseph-Sage, wie man sich an der Gestalt Josephs selbst klar machen kann. Wäre er als Hirt aufgewachsen, dann hätte man ihn auf ganz andere Weise versuchen lassen, die Ägypten drohende Hungersnot zu überwinden; auf die Erfindung der staatlichen Getreidespeicher, des Fünften vom Ertrag der Felder und der Leibeigenschaft für die ägyptischen Landwirte konnte die Sage nur einen Bauern kommen lassen. Die Schöpfung eines hebräischen Landwirtschaftsministers für Ägypten kann nur aus Schichten stammen, die innere Teilnahme für den Ackerbau hegten, also aus Bauernkreisen; diese Wahrheit bleibt auch dann bestehen, wenn etwa einzelne Motive (wie der Garbentraum und Eigentümlichkeiten der Agrarverhältnisse Ägyptens) oder ganze Stoffe aus ägyptischen Erzählungen übernommen und erst sekundär auf Joseph übertragen sein sollten.

Die Söhne Jakobs werden zweitens als Halbnomaden geschildert; allerdings sind diese Verhältnisse nirgends mehr in voller Reinheit erhalten, sodaß man sie auch nicht für quellenkritische Scheidungen benutzen kann, sondern bereits mehr oder weniger mit denen des Bauerntums vermischt. Aber sie lassen sich doch noch als die älteren erkennen, wie denn die Israeliten überhaupt aus Halbnomaden zu Bauern geworden sind. In der Sage vom Verkauf Josephs nach Ägypten weist nur der Garbentraum aufs Bauernleben hin; die ganze übrige Erzählung aber stellt die Söhne Jakobs als Schaf- und Ziegenhirten hin[4]). Noch deutlicher ist die Sage von der Übersiedlung nach Ägypten, die freilich nicht ganz verständlich ist. Als die Brüder zu Joseph kommen und dem Pharao vorgestellt werden sollen, schärft ihnen Joseph ein, auf die Frage nach ihrem Gewerbe zu antworten: „»Wir, deine Knechte sind (nur) Viehzüchter gewesen von Jugend an bis heute, wie schon unsere Väter«, damit ihr im Lande Gosen bleiben dürft; denn alle Schafhirten sind den Ägyptern ein Greuel[5])." Wie aus den Schlußworten hervorgeht, fürchtet Joseph, der Pharao werde

---

[1]) c. 42–44. [2]) 42, 2. 7; 43, 2. [3]) 43, 11. [4]) c. 37. [5]) 46, 34.

die Brüder besonders ehren wollen um seines Ministers willen, werde sie vielleicht in Ägypten ansiedeln oder sie gar an den Hof ziehen. Um das zu verhindern, sollen sie durch den Hinweis auf das Hirtengewerbe Anstoß erregen, damit sie ihrem Wunsche entsprechend in Gosen wohnen bleiben dürfen, an der Grenze außerhalb des eigentlichen Landes Ägypten; das gewährt der Pharao, will aber doch seinem Minister eine Ehre erweisen und erlaubt ihm daher, seine Brüder zu königlichen Oberhirten zu machen. Soweit ist die Erzählung, die Josephs Klugheit verherrlichen will, in sich verständlich; unverständlich ist nur, warum Joseph seinen Brüdern die Antwort auf die Frage nach ihrem Gewerbe vorher in den Mund legen muß. Wenn sie wirklich nichts anderes als Viehzüchter oder Schafhirten waren, ist seine Fürsorge überflüssig. Die Forscher, die diese Schwierigkeit empfinden, meinen gewöhnlich, die Brüder seien in Wirklichkeit Bauern gewesen. Nun gibt zwar die vorliegende Sage von der Übersiedlung den Jakobssöhnen neben dem Kleinvieh auch Rinder[1]), aber diese sind erst später hinzugefügt worden und müssen wieder gestrichen werden. Beweis dafür ist erstens, daß die Rinder noch 47,4 fehlen, wo sie ebenso hätten genannt werden müssen wie an den angeführten Stellen. Zweitens senden entweder der Pharao oder Joseph Lastwagen für die Greise, Weiber und Kinder[2]). Der ursprüngliche Erzähler dieser Geschichte hat demnach vorausgesetzt, daß die Söhne Jakobs keine Wagen hatten und folglich keine Bauern waren; denn als Bauern hätten sie notwendig Wagen besitzen müssen. Als Last- und Reittier dient ihnen der Esel, der meist auch für die kamellosen Bauern das Tier der Wüste bleibt[3])[4]). Für den ursprünglichen Erzähler, der die Söhne Jakobs deutlich als Schafzüchter schildert, sind sie es wirklich, etwas Anderes ist es für die gegenwärtige Fassung, nach der sie sich zwar als Schafhirten ausgeben, in Wirklichkeit aber Bauern sind. So muß man annehmen, daß diese Worte Josephs, in denen er seinen Brüdern eine Lüge empfiehlt, auf einer jüngeren Stufe der Sage hinzugefügt worden sind, als die Hebräer selbst aus Schafhirten zu Bauern geworden waren und auch die Väter nur noch als solche denken konnten. Wenn hier behauptet wird, die Ägypter verabscheuten die Schafhirten, so mag das tatsächlich zutreffen, weil die Ägypter Bauern waren; die Bauern (Fellachen) Palästinas wollen noch heute von den Halbnomaden des Ostjordanlandes nichts wissen und nennen sie spöttisch

---

[1]) 45,10; 46,32; 47,1; 50,8. [2]) 45,19. 21. 27; 46,5. [3]) 42,26f.; 43,18. 24; 44,3. 13. [4]) Nach den biblischen und ägyptischen Parallelen könnte man denken, daß die Lastwagen mit Rindern bespannt waren (IV Mos. 7,3; I Sam. 6,7f.; II 6,3; Erman: Ägypten S. 650). Aber Rinder sind trotz IV Mos. 7,3 als Zugtiere in der Wüste nicht zu brauchen; deshalb bleibt fraglich, ob sie hier vorausgesetzt werden.

„Ziegenzüchter" (*ma'aze*). Vielleicht kann man auf den Petersburger Papyrus 1116 B verweisen, wo es in dem Orakel auf Ameni heißt: „Man wird die Fürstenmauer bauen, um die Asiaten zu hindern, nach Ägypten hinabzuziehen, wenn sie nach gewohnter Weise um Wasser bitten, ihre Tiere zu tränken" [1]), und kann an den Fanatismus der Ägypter von Elephantine erinnern, der aus dem Haß gegen die Schaf- und Ziegenopfer der Juden stammt, wie es scheint.

So spiegelt sich in der Joseph-Sage die wirtschaftliche Entwicklung wieder, die Israel selbst erlebt hat. Wenn die verschiedenen Schichten auch literarkritisch nicht von einander zu sondern sind, so kann man sie doch stoffkritisch noch deutlich erkennen. Der ältesten Stufe gehören die beiden Sagen vom Verkauf Josephs nach Ägypten und von der Übersiedlung Jakobs nach Ägypten in der ursprünglichen Fassung an, die Jakob und seine Söhne als Schafzüchter schildert. Sieht man von 48, 22 ab, der einzigen Stelle, wo sie als Krieger mit Schwert und Bogen gedacht werden (§ 2), so erscheinen sie sonst stets als friedliebend; freilich kann man auch kaum eine Gelegenheit nennen, bei der sie die Tugend der Tapferkeit hätten bewähren sollen. Überall sonst steht die Joseph-Sage auf der jüngsten Stufe der Entwicklung und setzt das Bauernleben schon in der Väterzeit voraus. So einheitlich sie zu sein scheint, kann sie doch nicht eine einheitliche Schöpfung aus einem Guß sein. Gewiß ist sie später überarbeitet worden, sodaß aus den Hirten gegenwärtig überall Bauern geworden sind; aber die Erzählung von Joseph als dem ägyptischen Landwirtschaftsminister ist immer eine Bauernsage gewesen und brauchte niemals in diesem Sinne umgestaltet zu werden. Sie muß daher, wie man auf den ersten Blick erkennt, einen besonderen Ursprung gehabt haben.

5. Der zum Minister gewordene Sklave zieht zwar seine Verwandten nach sich, aber er sorgt keineswegs für sie so, wie er es in einem despotisch regierten Staate als allmächtiger Großvezier tun könnte und im Sinne seiner Familie auch tun müßte. Während er selbst am Hofe weilt, erhalten seine Brüder Wohnsitze in Gosen, das die ältere Überlieferung noch als Weideland außerhalb Ägyptens kennt [2]). Hier hat die Sage einen inneren Bruch. Schon die späteren Erzähler haben den Widerspruch empfunden und ihn zu mildern gesucht, indem sie die Ehren übertreiben, die den Söhnen Jakobs erwiesen werden; denn diese gewinnen nicht nur neue Kleider und neuen Hausrat, wofür Ägypten berühmt ist, sondern auch das fetteste Land [3]). So entspricht es allein der Logik der Sage. Um so auffälliger ist die Ansiedlung in Gosen. Da nach der Mose-Sage die Hebräer aus

[1]) Vgl. W. Golenischeff: Les pap. hiératiques à Petersbourg 1913 und Gardiner im Journal of Egyptian Archaeology I 2. 1914. S. 100 ff.

[2]) 46, 28 ff. [3]) 45, 18 ff.

Gosen gekommen sind, so werden die Schafhirten des „Hauses Joseph" tatsächlich im Grenzland Gosen gewohnt oder geweidet haben, wofür ja auch aus ägyptischen Texten Parallelen bekannt sind. Der Widerspruch in der Sage erklärt sich also daraus, daß hier eine geschichtliche Erinnerung in sie hineinragt. Ist aber die Ansiedlung in Gosen historische Wirklichkeit gewesen, dann muß man auch den umgekehrten Schluß zugeben, daß die Sage mit ihr nicht zu vereinigen ist. Eine Gestalt wie Joseph ist als ägyptischer Großvezier jener Zeit unmöglich; denn sonst hätte er eben für seine Verwandten ganz anders gesorgt. Nach Gosen wurden Nomaden und Halbnomaden auch ohne die „Vetternwirtschaft" im Ministerium eingelassen, wie die geläufigen Beispiele lehren; man brauchte nicht einmal die besondere Erlaubnis des Pharaos, wenn die Grenzbeamten auch Bericht erstatten mußten.

Eine Versöhnung und Wiedervereinigung Josephs mit seinen Brüdern fordert der Sinn der Sage und ist deshalb von jeher erzählt worden. Aber die besondere Rolle, die Benjamin dabei spielt, wurde auf einer älteren Stufe noch nicht vorausgesetzt. Noch weniger war die Reise Jakobs nach Ägypten bekannt, wie schon von Eduard Meyer und anderen Forschern betont worden ist und wie aus drei ganz verschiedenen Tatsachen erschlossen werden kann; erstens: Wenn Jakob sein Erbe in Kanaan verteilt und die eroberte Stadt Sichem Ephraim übergibt, dann wird er auch in Kanaan sterben (§ 2). Zweitens: Die Fürsorge Josephs für seinen alten Vater im zweiten Jahr der Hungersnot kommt zu spät und ist von dem ursprünglichen Schöpfer der Erzählung noch nicht ins Auge gefaßt worden (§ 9). Dazu gesellt sich drittens die Beobachtung, daß Jakob nur nach Ägypten geht, um Joseph zu sehen, dessen Kinder zu adoptieren und zu segnen und dann sofort zu sterben. So muß seine Leiche dann in mühseliger Fahrt nach Kanaan zurückgebracht werden, weil sein Grab dort gezeigt wird; nach einer älteren Sage wird er dort nicht nur begraben, sondern auch gestorben sein. Denn bei der gegenwärtigen Fassung ergibt sich der Widersinn, daß alle Söhne Jakobs mit ihren ganzen Familien in Ägypten weilen, daß die Bestattung also in dem von Hebräern entleerten Kanaan mitten unter einer fremden Bevölkerung geschehen muß.

Joseph, der wie Josua in dem ägyptischen Idealalter von 110 Jahren stirbt, wird nach seinem Tode einbalsamiert und später bei Sichem begraben[1]); so kehrt er dorthin zurück, von wo er ausgegangen ist. Wer dies für geschichtlich hält, muß annehmen, daß zwischen seinem Tode und seinem Begräbnis mindestens einhundert Jahre liegen.

[1]) Jos. 24, 32.

Wie bei Jakob so könnte man auch bei Joseph aus der Tatsache des bei Sichem gezeigten Grabes folgern, daß er ursprünglich in Kanaan gestorben sein wird; doch muß dieser Schluß fraglich bleiben. Sicher ist nur, was man auch aus anderen Zügen herauslesen könnte, aus der einleitenden Erzählung, die in der Gegend von Sichem (und Dothan) spielt, und namentlich aus dem behaupteten Vorrang Ephraims vor Manasse, besonders weil dessen Überflügelung mit der Erwerbung Sichems begründet wird, daß die Joseph-Sage, wenigstens in ihrer gegenwärtigen Fassung, sichemitischen Ursprungs ist. Das Haus Joseph hat naturgemäß seinen „Ahnherrn" gefeiert, und alle geschichtlichen Einschläge in die Abenteuersage Josephs spiegeln Erlebnisse, Beziehungen, Wandlungen des von ihm geschaffenen und nach ihm genannten Stammes wieder. Leider sind diese Erinnerungen unendlich dürftig und gehen kaum über die flüchtige Erwähnung einiger Orts- und Stammesnamen und über genealogische Überlieferungen hinaus; einen sehr viel breiteren Raum nimmt die sagenhafte Ausmalung des Familienschicksals ein.

II. Der verstoßene Bruder.

6. Von dem Hirten Joseph werden zwei Träume erzählt, die beide einander verwandt sind und dasselbe bedeuten sollen[1]: Das erste Mal richten sich die daliegenden Garben auf; während aber Josephs Garbe stehen bleibt, verneigen sich die Garben seiner Brüder vor ihr. Als er den Traum seinen Brüdern erzählt, deuten sie ihn sofort richtig; indem sie höhnisch fragen: „Willst du gar König über uns sein? Oder Herrscher über uns werden?" Das zweite Mal verneigen sich Sonne, Mond und elf Sterne vor Joseph. Die Deutung wird hier vom Vater ausgesprochen, indem er schilt: „Soll ich, sollen deine Mutter und deine Brüder kommen? Sollen wir uns vor dir zu Boden neigen?" Beachtenswert ist zunächst, daß Joseph hier als Träumer erscheint, während er sonst nur als Traumdeuter gilt; aber das ist gewiß kein Widerspruch, sondern soll wohl im Gegenteil mit einander verbunden werden: Joseph war nur deshalb als Traumdeuter berühmt, weil er selbst bedeutsame Träume zu träumen verstand. Wundern muß man sich viel mehr darüber, daß die Brüder und der Vater die Träume auszulegen vermögen, während dies später bei der Erzählung der Träume Pharaos und seiner Beamten als eine hohe Kunst und als eine besondere Gottesgabe gepriesen wird. So hätten sich also alle Glieder der Familie Jakobs für Traumdeuter ausgeben können, wenn sie hätten wollen.

Daß Sonne, Mond und Sterne sich vor dem Herrn des Himmels verneigen, ist leicht begreiflich und anschaulich, sobald man sich die

[1] 37,5ff.

Sterne als Sterngötter personifiziert denkt, oder wenigstens als Sternengel, da die Israeliten keine astralen Götter hatten. Die Wahrscheinlichkeit spricht von vornherein dafür, daß der Sternentraum nicht israelitischen Ursprungs ist, sondern aus einem Volke stammt, das eine Sternreligion besaß. Diese Annahme ist um so wahrscheinlicher, als der Traum nur erfunden sein kann für die Geburt des Himmelskönigs selbst oder eines irdischen Königs, der nach Art des Himmelskönigs gefeiert wird. Anklänge an eine solche Königsvergötterung sind im Alten Testament zwar nachweisbar, sofern die Könige bisweilen den Sternen gleichgesetzt werden: „Ein Stern strahlt auf aus Jakob"[1]) heißt es von David, und: „Wie bist du vom Himmel gefallen, Morgenstern, Sohn der Morgenröte[2])." Aber erstens sind diese Vorstellungen nur verwandt, nicht identisch, und zweitens sind sie nicht israelitischen Ursprungs. Dagegen bietet sich eine genaue Entsprechung im heidnisch-aramäischen Achikar-Roman: Da wird der assyrische König Sanherib mit dem Himmelsgott verglichen, dem Sonne, Mond und Sterne untertan sind[3]).

Was Joseph hier am Anfang der Sage träumt, das muß natürlich am Schluß der Sage in Erfüllung gehen. Aber Joseph wird gar nicht König, sondern nur Minister, und ein Minister mag noch so hochgestellt sein, mit dem Himmelskönig kann er jedenfalls niemals verglichen werden. Der Traum setzt aber weiter voraus und die Deutung betont dies ausdrücklich, daß neben den Brüdern (den Sternen) auch Vater und Mutter (Sonne und Mond) Joseph huldigen werden. Deshalb darf später die Huldigung der Eltern nicht fehlen. Nun erzählt die Fortsetzung der Joseph-Sage im gegenwärtigen Text zwar eine Huldigung der Brüder[4]), aber keine des Vaters[5]); immerhin mag die Reise Jakobs nach Ägypten zu seinem Minister-Sohn als eine Huldigung aufgefaßt worden sein. Dagegen fehlt die Mutter und muß fehlen, weil sie nach unserer Überlieferung zur Zeit des Traumes schon tot ist[6]); auch hatte Joseph, genau genommen, zwei Mütter. Dieser Widerspruch ließe sich beseitigen, wenn man hier eine andere Quellenschrift vermutet, nach der die Mutter noch lebt; es bleibt indessen die Schwierigkeit bestehen, daß auch im Folgenden nirgends von einer lebenden Mutter die Rede ist. Dazu kommt eine dritte Unebenheit. Wenn die Eltern ebenso wie die Brüder Joseph künftig huldigen sollen, dann müssen die Eltern ihn gegenwärtig ebenso hassen wie die Brüder. Zu dieser Schlußfolgerung stimmt die Tatsache, daß der Vater Joseph wegen seines Traumes schilt; es ist also falsch, wenn man diese Worte aus erziehender Liebe erklärt. Bei so viel Un-

---

[1]) IV Mos. 24, 17. [2]) Jes. 14, 12. [3]) Syr.-armen. Text 6, 16.
[4]) 42, 6. [5]) 46, 29). [6]) 35, 19.

stimmigkeiten ist es viertens auch nicht ganz gleichgültig, daß der Vater nach dem ursprünglichen Text gar nicht anwesend ist; der hebräische und der griechische Text haben erst nachträglich an verschiedenen Stellen[1]) hineinkorrigiert, daß Joseph den Traum auch dem Vater erzählte. Aus allen diesen Gründen darf man mit voller Sicherheit behaupten, daß der Sternentraum weder zu dem gegenwärtigen Zusammenhang noch zu dem gegenwärtigen Schluß der Joseph-Sage paßt. Er verlangt eine andere Einführung und eine andere Fortsetzung, ist also ein alleinstehender Fremdkörper, den man weder durch Text- noch durch Literarkritik beseitigen kann, da er nicht jünger, sondern älter ist als die uns vorliegenden Quellen.

Der Garbentraum ist dem Sternentraum erst nachgebildet. Denn die Verneigung ist bei menschlichen oder göttlichen Lebewesen anschaulicher als bei Sachen, nun gar bei Garben, deren Halme nach orientalischer Sitte ganz kurz abgeschnitten werden, weil man kein Stroh gebraucht. Man hat deshalb noch kein Recht, ihn für jünger zu erklären. Auch der Ackerbau weist nicht notwendig in eine jüngere Zeit. Man könnte vermuten, daß der Garbentraum ebenso wie der Sternentraum aus der fremden Vorlage entlehnt ist; er würde dann aus einem ackerbautreibenden Volk stammen und mechanisch auf andere Lebensbedingungen übertragen sein, ohne daß man den Widerspruch bemerkt hätte, werden doch die Brüder gerade in dieser Sage als Schafhirten geschildert. Aber diese Vermutung ist schwerlich richtig, da sich gezeigt hat, daß die ursprüngliche Schafhirten-Sage Josephs auch sonst vielfach zu einer Bauern-Sage umgestaltet worden ist. Im übrigen paßt der Garbentraum, vom Ackerbau abgesehen, sehr viel besser in den Zusammenhang der gegenwärtigen Erzählung als der Sternentraum. Während die Mutter in den Sternentraum hineingezogen wird, fehlt sie hier mit Recht, da sie tot ist. Ebenso fehlt der Vater; es hätte keine Schwierigkeit gemacht, den Traum so zu wenden, daß auch der Vater Garben auf dem Felde bindet und daß auch seine Garbe sich verneigt. Aber das wird mit Recht vermieden; denn da nur die Brüder neidisch sind, brauchen auch sie allein zur Huldigung gezwungen zu werden. Sie allein legen den Traum aus, da nur sie anwesend sind. Daß der Vater hinterher davon erfährt, ist selbstverständlich, und so begreift man den Satz: „Darum beneideten ihn seine Brüder, aber sein Vater behielt das Wort[2])"; denn er haßte ihn nicht. Wie Gunkel betont, offenbart sich der Neid der Brüder nach der einen Quellenschrift infolge des „Ärmelkleides", nach der anderen dagegen infolge der Träume; er rechnet also die beiden Träume zur selben Quelle. Smend dagegen will sie auf die beiden Sagenbücher verteilen.

---

[1]) 37,9. 10. [2]) 37,11.

Aber wie man auch die Quellen scheiden mag, der Sternentraum paßt nirgends hin, da nach ihm die Mutter noch lebt, da auch die Eltern Joseph hassen und seine Größe erst später anerkennen.

Der ältesten Fassung der Joseph-Sage, die sich aus c. 37 erschließen läßt, sind im Unterschiede von der gegenwärtigen Form folgende Züge eigentümlich: Joseph ist Hirt wie seine Brüder und gilt als der Jüngstgeborene; Benjamin ist unbekannt. Josephs Eltern leben noch; sie ebenso wie seine Brüder behandeln ihn als Aschenbrödel, aber zuletzt müssen ihm alle als dem Könige huldigen. Wie er dies Ziel erreicht hat, bleibt unsicher; sicher ist nur, daß schon Träume und Traumdeutungen eine wichtige Rolle spielten, da der Sternentraum zu dieser ältesten Fassung gehören muß. Ihrer Art nach war die Erzählung, wie es scheint, ein Abenteuermärchen, jedenfalls dem Märchen noch näher verwandt als die überlieferte Sage; Hirten, die Könige werden, sind ja ein beliebtes Thema primitiver Erzählungen (David). Wenn der Sternentraum aus der Fremde stammt, muß das wohl von der ganzen Erzählung gelten, da sie durch ihn in bezeichnender Weise eingeleitet und in seinem Schluß vorherbestimmt wird. Daß man gerade den Namen Josephs für diesen aus dem Hirtenstand zum König emporgestiegenen Helden wählte, erklärt sich aus der Geschichte des Stammes Joseph, der ursprünglich ein Hirtenstamm war, ehe er nach seiner Niederlassung in Kanaan zum Ackerbau überging, und der zuerst von allen Stämmen Israels einen König gewann, den manassitischen Gideon. Da die Königs-Sage nicht erhalten ist, wissen wir nicht sicher, ob Joseph nach ihr König von Ägypten wurde. Geographische und geschichtliche Einzelheiten könnten noch ganz gefehlt haben, wie es ja im Märchen meist der Fall ist. Immerhin spricht die gegenwärtige Fassung, die Joseph zum Großvezier Ägyptens macht, aller Wahrscheinlichkeit nach auch für ein Königtum über Ägypten; man kann diese Möglichkeit um so weniger bestreiten, als auch Mose einmal, wie die Motive der Aussetzung (nach den bekannten literargeschichtlichen Gegenstücken) und ebenso der Adoption durch eine ägyptische Prinzessin lehren, notwendig König von Ägypten geworden sein muß. Die Wahl Ägyptens würde sich durch die besonderen Beziehungen des Stammes Joseph zu Ägypten erklären, vorausgesetzt, daß er eine zeitlang in Gosen weilte. Der Sternentraum ist in dieser Zeit nicht unmöglich: Man kannte die Sterne als göttliche Lebewesen[1]) und näherte gerade damals zuerst unter fremdem Einfluß den König der Gottheit an[2]). Der einzige vorbedeutende Traum, den das Richterbuch erzählt, wird von Gideon überliefert[3]), jedenfalls ein Zeichen dafür, daß man gerade in Joseph seit alten Zeiten auf Traum-Omina achtete.

---

[1]) Richt. 5, 20. [2]) V. Mos. 33, 17. [3]) Richt. 7, 13.

In die Zeit Gideons paßt endlich ausgezeichnet der Raub Josephs durch die Midianiter, die den in die Zisterne geworfenen Jüngling stehlen; sie heißen zwar auch „Kaufleute", aber vielleicht erst in einem Zusatz, der diese Form der Sage mit der anderen die Brüder stärker belastenden Fassung ausgleichen will, wonach Joseph an eine Karawane der Ismaeliter regelrecht verkauft wird[1]). Nun wissen wir, daß die Midianiter auch „Ismaeliter" genannt wurden[2]), schwerlich deshalb, weil beide Völker zum selben Stamme gehörten, sondern weil „Ismaeliter" zum festen Ausdruck für „Händler" geworden war; der Handel hatte lange Zeit in den Händen der Ismaeliter geruht, ehe diese durch die Midianiter verdrängt wurden. So scheint es, als ob die beiden Quellen, auf die man die beiden Namen zu verteilen pflegt, dasselbe Volk der Midianiter meinen, nur daß diese das eine Mal als Räuber, das andere Mal dagegen als Kaufleute gedacht werden. Möglicherweise aber muß man doch zwei verschiedene Völker annehmen; dann ist „Ismaeliter" das Ältere, „Midianiter" das Jüngere. In Erzählungen freilich konnten die Ismaeliter noch lange fortleben, nachdem sie bereits verschollen und durch die Midianiter ersetzt waren. Jedenfalls wissen wir von räuberischen Einfällen der Midianiter gerade in Josephs Gebiete nur aus der Zeit Gideons, dem es schließlich gelang, sie entscheidend zu schlagen und dadurch das Stammeskönigtum in Manasse oder Joseph aufzurichten; Richt. 8, 22ff. hat die wirklichen Verhältnisse, wie von der kritischen Forschung allgemein anerkannt wird, nach deuteronomistischer Art in ihr Gegenteil verkehrt. Nach alledem wird es in der Zeit Gideons gewesen sein, als man zum ersten Male ein fremdländisches Königsmärchen auf Joseph übertrug[3]). Die gegenwärtige Fassung der Joseph-Sage kann also frühestens aus der Zeit nach Gideon stammen.

c. 37 genügt vollständig, um auf Grund innerer Logik die Fortsetzung der Erzählung bis zu einem gewissen Grade zu rekonstruieren. Joseph, bisher das verachtete Aschenbrödel seiner ganzen Familie, dem durch die Verstoßung und den Verkauf das elendeste Sklavenlos so gut wie sicher ist, muß wider alle Wahrscheinlichkeit zu den höchsten Ehren und in eine Machtstellung gelangen, in der er die Möglichkeit hat, sich an seiner Familie zu rächen. Ob er diese Möglichkeit benutzt oder, was viel überraschender wäre, großmütig darauf verzichtet, jedenfalls muß ihn der Verlauf der Geschichte auf irgend eine Weise wieder mit seinen Verwandten zusammenführen. Wir erwarten, vielleicht erst nach mancherlei Wechselfällen, auf dem Höhepunkt der Erzählung — nach Art der Wiedererkennungsmärchen — von einem Zusammentreffen Josephs mit seiner Familie zu hören, bei dem es sich entscheiden

[1]) 37, 28. [2]) Richt. 8, 24. [3]) um 1100 v. Chr.

muß, ob er die ihm angetane Schmach nach Gebühr bestraft oder nicht. Im Einzelnen sind fesselnde Spannungen denkbar, wenn er seine Brüder, die ihn nicht in einer hohen Stellung vermuten, eher erkannt als sie ihn. Aber da nicht nur sie, sondern auch die Eltern ihn schlecht behandelt haben, so muß er Gewicht darauf legen, sie alle in seine Gewalt zu bekommen. Wird er König, wie der Garbentraum andeutet, so sind in der Tat alle Voraussetzungen erfüllt, die man nach dem Anfang der Sage verlangen kann. Natürlich kann er dann nicht Großvezier von Ägypten werden, und es wird sich fragen, wie dieser Widerspruch zu erklären ist.

7. Nach der einen Darstellung, gewöhnlich als Elohist bezeichnet, wird Joseph von den Sklavenhändlern an „Potiphar, den Hämmling Pharaos, den Oberschlächter" verkauft[1]). Nach dem Titel zu urteilen, könnte dieser zugleich als Scharfrichter und Kerkermeister gedacht sein, und das wird in der Tat 40, 3 ausdrücklich bestätigt. Joseph kommt hiernach also nicht als Gefangener, sondern als Gefängnisaufseher in den königlichen Kerker, und da er ein anstelliger und zuverlässiger Sklave ist, wird er von seinem Herrn mit der Bedienung der vornehmsten Gefangenen beauftragt[2]). So findet er Gelegenheit, dem Oberbäcker und Obermundschenk des Königs, die ins Gefängnis geworfen sind, ihre Träume zu deuten. Diese Quelle weiß von der Ehebrecherin nichts.

Nach der anderen Darstellung dagegen, gewöhnlich als Jahvist bezeichnet, wird Joseph zunächst in das Haus eines ägyptischen Privatmanns verkauft, von dem er bald zum Hausmeier eingesetzt wird. Aber die Verleumdung seiner ehebrecherischen Herrin macht ihn zum Gefangenen. Indessen gelingt es ihm auch im Gefängnis bald, eine Vertrauensstellung als Gefängnisaufseher zu erringen; „der Gefängnisvogt bekümmert sich um nichts, was er tat"[3]).

Nun heißt der ägyptische Privatmann, an den Joseph anfänglich verkauft ist, „Potiphar, der Hämmling Pharaos, der Oberschlächter[4])". Danach wäre er kein Privatmann, sondern ein Staatsbeamter gewesen; aber schon Wellhausen hat erkannt, daß die angeführten Worte ein späterer Zusatz sind. Denn erstens wird der Name im Folgenden nicht wieder erwähnt, sondern es ist einfach von „dem Ägypter" oder von „seinem Herrn" die Rede. Zweitens mußte der Hämmling ein Weib haben; aber verheiratete Eunuchen sind, wenigstens in der Sage, sehr unwahrscheinlich, wenn sie auch in der Wirklichkeit bisweilen vorgekommen sein mögen. Drittens müßte der „Oberschlächter" mit dem „Gefängnisvogt" identisch sein. Das ist unmöglich; denn derselbe Herr, der Joseph wegen Ehebruchs und

---

1) 39, 1. 2) 40, 2–4. 3) 39, 20b.–23. 4) 39, 1.

Mißbrauchs seiner Vertrauensstellung eingekerkert hat, kann ihm nicht eine neue Vertrauensstellung geben, ehe seine Unschuld an den Tag gebracht und die Ehebrecherin entlarvt ist. Demnach ist der erste Herr („der Ägypter") ebenso namenlos gewesen wie der zweite Herr („der Gefängnisvogt") oder wie „der Pharao". Die Namenlosigkeit ist nicht auffällig, auffällig ist vielmehr der Name. Aber noch wichtiger ist eine zweite Erkenntnis, die der Redaktor durch seinen Zusatz verdunkelt hat. Nicht der erste Herr, der Mann der Ehebrecherin, sondern der zweite Herr sollte Potiphar heißen; denn der „Gefängnisvogt" des Jahvisten entspricht dem „Oberschlächter Potiphar" des Elohisten. Aber auch im Elohisten ist der Name „Potiphar" sekundär; denn noch 40,3f. bleibt der „Oberschlächter" ebenso namenlos wie der „Oberbäcker" und der „Obermundschenk". Um so merkwürdiger ist die Tatsache, daß von allen diesen Personen nur der Oberschlächter einen Namen erhalten hat. Nun ist sein Name ohne Zweifel identisch mit dem Namen des Schwiegervaters Josephs Potiphera, des Priesters von On. Man kann ja, wenn man will, diese Namen mit Smend auf zwei Quellen verteilen, aber eine geschichtliche Einsicht ist damit nicht gewonnen. Die Frage des Historikers lautet vielmehr, wem der Name ursprünglich zukommt. Und da kann das Vorrecht des Schwiegervaters nicht gut bestritten werden, wird doch auch seine Tochter Asnath mit Namen angeführt und wird doch auch Joseph nach demselben Verse ein neuer Name verliehen[1]). Als Bestätigung könnte man noch hinzufügen, daß der Priestername Potiphera die richtigere und darum auch ältere Form bewahrt hat und daß die Zusammensetzung mit dem Namen des Sonnengottes Re gerade nach On oder Heliopolis weist. Die Frage, warum man dem Oberschlächter diesen Namen beigelegt hat, läßt sich nicht beantworten. Schwiegervater Josephs kann der Oberschlächter niemals gewesen sein, weil er als Hämmling nicht gut eine Tochter haben konnte und weil die Hebräer einen Scharfrichter und Henker gewiß nicht gern in der Verwandtschaft Josephs sahen. Zweifellos aber ist der Name Potiphera erst sekundär von dem Hohenpriester auf den Oberschlächter übertragen, und das ist eine geschichtlich nicht unwichtige Erkenntnis. Denn fortan beweist das Alter des Namens Potiphera nur noch etwas für die Gestalt des Priesters von On, aber nichts mehr für die Gestalt des Oberschlächters, geschweige denn des Mannes der Ehebrecherin.

Vergleicht man weiter den Jahvisten mit dem Elohisten, so muß die elohistische Darstellung, die von der Ehebrecherin noch nichts weiß, als die ältere gelten. Die Erzählung von dem ehebrecherischen Weib ist ein junges, der Joseph-Sage später aufgepfropftes

[1]) 41,45.

Reis. Denn erstens stört sie den gradlinigen Verlauf der Komposition. Josephs Verkauf in die Sklaverei bildet nach dem Elohisten den Tiefpunkt seines Leidens; dann steigt er vom Gefängnisaufseher durch seine Traumdeutung zum höchsten Minister empor. Nach dem Jahvisten dagegen wird er erst Haussklave, dann Sklavenaufseher, darauf Gefangener, dann Gefangenenaufseher und zuletzt Minister. Das Hinabsinken auf die Stufe des Gefangenen, genauer gesagt des Untersuchungsgefangenen in Ägypten, bedeutet nach dieser Auffassung die tiefste Lebensstaffel, die ein Mensch erreichen kann[1]). Das mehrfache Auf und Ab der Lebensbahn ist jedenfalls verwickelter und darum auch jünger als das einfachere und darum auch ältere Hinab und Hinauf. Das zeigt sich zweitens noch klarer darin, daß der Schluß der Erzählung verstümmelt ist; denn das Gefängnis bedeutet bei Joseph so wenig wie beim Bäcker und Mundschenk die endgültige Bestrafung, sondern nur die vorläufige Untersuchungshaft; Gefängnis als staatliche Strafe war im Altertum unbekannt, wie Smend richtig betont. Die innere Logik der Sage verlangt die Entlarvung und Bestrafung der Frau und die öffentliche Wiederherstellung der Ehre Josephs, indem er vielleicht von seinem Herrn als Sohn angenommen, mindestens aber in sein früheres Vertrauensamt als Hausmeier wieder eingesetzt wurde. So hat man vermutlich auch erzählt, solange die Geschichte von der Ehebrecherin für sich allein umlief. Als sie aber in den vorliegenden Zusammenhang eingeflochten wurde, mußte der Schluß weggeschnitten werden, weil bereits feststand, daß Joseph seinen Aufstieg als Gefängniswärter begonnen hatte, wie Gunkel mit Recht hervorhebt.

Man muß aber auch hier wieder über die Quellenscheidung hinausgehen und in die Vorgeschichte des Stoffes eindringen. **Wie der Elohist noch gegenwärtig, so hat auch der Jahvist ursprünglich die Sage von der Ehebrecherin nicht gekannt.** Das kann man sich an der Fortsetzung klar machen. Schon Smend hat darauf hingewiesen, daß Joseph kein Untersuchungsgefangener sein kann, wenn der Gefängnisvogt sich um nichts bekümmert, sondern Joseph auch über die anderen Gefangenen völlig freie Hand läßt. Aber die Vermutung Smends, Joseph sei von seinem ersten Herrn an den Gefängnisvogt verkauft worden, ist abzulehnen, weil auch die weitere Fortsetzung von der Geschichte der Ehebrecherin nichts weiß. Hier ist eben kein äußerer, sondern ein innerer Bruch vorhanden, den man nicht durch Text- oder Literarkritik heilen kann. Man erwartet die Wiederherstellung der Ehre Josephs, sobald er an den Hof kommt. Mochte es dem Hebräer immerhin gleichgültig sein, ob die ägyptische Verleumderin bestraft wurde oder nicht, so hätte er doch jedenfalls um den Ruf des

[1]) II Mos. 12,29.

Ahnherrn besorgt sein müssen, wie man meinen sollte. Wenn die Erzähler den ursprünglichen Schluß der Geschichte nicht brauchen konnten, so mußte notwendig eine andere Rechtfertigung Josephs gefunden oder der peinliche Prozeß wenigstens durch ein Machtwort Pharaos niedergeschlagen werden. Aber die Joseph-Sage kommt auf diesen Fall überhaupt nicht wieder zurück, auch in der jahvistischen Fassung nicht; hätte die Überlieferung irgend eine Lösung berichtet, so wäre sie uns gewiß mitgeteilt worden. Es ist zu viel gesagt, daß c. 40 und 41 noch in ihrer gegenwärtigen Form von der Geschichte der Ehebrecherin nichts wissen. Wenn sie nichts davon wüßten, müßte Joseph als Sklave des Oberschlächters oder als Gefangenenaufseher gelten, im anderen Falle dagegen als Gefangener. Nun erzählt der Mundschenk[1]) tatsächlich: „Dort war ein hebräischer Jüngling bei uns, ein Sklave des Oberschlächters, dem wir unsere Träume erzählten", aber diese Stellen schreibt man, gewiß mit Recht, dem Elohisten zu. Dagegen holten die Ägypter Joseph nach 41, 14 „aus dem Gefängnis; er ließ sich scheren, zog andere Kleider an und kam zum Pharao". Hier ist Joseph wahrscheinlich als Gefangener gedacht, was der Sage von der Ehebrecherin entsprechen würde. Demnach wäre die ältere Überlieferung wenigstens an dieser Stelle vom Jahvisten überarbeitet und der jüngeren Fassung des Zusammenhangs angepaßt, anders als 39, 21 – 23. Aber die Verzahnung bleibt äußerst lose, und das Bedürfnis des denkenden Israeliten nach einer Rechtfertigung Josephs wird nicht befriedigt. So kann kein Zweifel sein, daß c. 40 und 41 in ihrer ursprünglichen Form die Geschichte der Ehebrecherin noch nicht voraussetzen.

Die älteste Fassung der Joseph-Sage, soweit sie aus dem vorliegenden Text zu erschließen ist, kannte demnach die Szene mit der Ehebrecherin noch nicht. Sie ließ Joseph sofort aus dem Gefängnis kommen, aber nicht als Gefangenen, sondern als Sklaven des Gefängnisvogtes oder Oberschlächters, der noch keinen Namen trug. Joseph errang das Vertrauen seines Herrn, durfte die höchsten Untersuchungsgefangenen bedienen und traf so mit den königlichen Beamten zusammen, die ihn später beim Pharao einführen sollten. Die Hebräer hatten vielleicht mit dem ägyptischen Gefängnis besondere Bekanntschaft gemacht. Das erste, was Joseph seinen Brüdern zur Vergeltung antut, ist, daß er sie als Kundschafter verdächtigt, sie allesamt drei Tage ins Gefängnis sperrt und sie nicht früher entsendet, als bis sie einen von ihnen als Geisel gebunden im Kerker zurücklassen[2]). Wer noch den heutigen Grenzverkehr der Völker Europas bedenkt, wird schwerlich leugnen, daß die Sage hier von den Verhältnissen der Wirklichkeit abhängt. Hin und wieder mochten sich auch Semiten durch die ihnen

[1]) 41, 12. [2]) 42, 9. 17. 24.

eigentümliche Grausamkeit als Aufseher empfehlen. So lag es nahe, die Laufbahn eines Hebräers in Ägypten vom Gefängnis aus beginnen zu lassen. Joseph freilich kam nicht in ein beliebiges Grenzgefängnis, sondern an das Gefängnis der ägyptischen Haupt- und Residenzstadt, wohin er am leichtesten als Sklave verkauft werden konnte. Während es sonst bei der streng ausgebildeten Beamtenhierarchie Ägyptens fast unmöglich war, bis zum König oder auch nur zum höchsten Minister zu gelangen, war es für einen Gefängnisaufseher denkbar, die vornehmsten Bekanntschaften anzuknüpfen und sich durch sie eine Empfehlung an den Hof zu verschaffen. Darum mußte Joseph erst Sklave und dann Gefängniswärter werden, wenn er als Fremdling bis zum ägyptischen Könige vordringen sollte.

Zwingend ist dieser Schluß freilich nicht. Wollte der Erzähler Joseph zum Großvezier machen, dann konnte er den Sklaven durch die Händler unmittelbar an den Pharao verkaufen lassen; wir wissen ja aus geschichtlichen Nachrichten, daß die ägyptischen Könige des Neuen Reiches ihre Minister aus den kriegsgefangenen Sklaven zu wählen pflegten, die ihnen am Königsfenster[1]) vorgeführt wurden. Bestätigt sich die Vermutung, daß die Erhebung Josephs zum Großvezier der ältesten Fassung der Sage fremd ist, daß er vielmehr König wurde, wie der Sternentraum andeutet, dann dürfte hier der innere Bruch der Erzählung beginnen. Für den Aufstieg zum Staatsminister ist der Weg über das Gefängnis nicht notwendig und auch nicht gerade naheliegend. Etwas Anderes ist es, wenn Joseph etwa dem Könige einen persönlichen Dienst leisten sollte, durch den er ihn verpflichtete und vielleicht gar sein Schwiegersohn und Nachfolger wurde, indem er z. B. eine Verschwörung gegen seine Majestät entdeckte und ihm das Leben rettete; diese Möglichkeit war nirgends besser gewährleistet und leichter zu erfüllen als im Gefängnis, wo Joseph mit politischen Verbrechern zusammenkommen und irgend einen geheimen Anschlag erfahren konnte, um ihn zu verhindern.

III. Der ägyptische Großvezier.

8. Nach Gunkel[2]) wäre c. 41 mit den beiden Träumen Pharaos älter als c. 40 mit den Träumen seiner beiden Beamten: „Die ursprüngliche Sage ist die Erzählung von c. 41. Eine spätere Zeit, die an kunstvollen Erzeugnissen ihr Gefallen hatte, setzte dieser

---

[1]) Darüber vgl. Heinrich Schäfer in den „Amtlichen Berichten aus den Preußischen Staatssammlungen“ XL 3. Berlin 1918. Ich habe in den „Schriften des A.T.“ II 1² S. 312 zu zeigen versucht, daß auch die nordisraelischen Könige in dem Palast von Jesreel ein solches Königsfenster besaßen und von dort aus ihre Gäste begrüßten. Alt hat mich noch auf Jer. 22, 14 verwiesen, dessen Text sich auch erst von der Voraussetzung aus erklärt, daß auch in Jerusalem ein solches Königsfenster bestand (lies Sing.). Vgl. ferner Esth. 5, 1 f. [2]) Genesis³ S. 427.

Sage noch ein weiteres Stück voraus, in dem dieselben Motive noch einmal variiert werden, c. 40." Nach der gegenwärtigen Form kann zwar c. 41 ohne c. 40 nicht bestehen: Der Mundschenk, der den Pharao auf Joseph aufmerksam macht, hat Josephs Traumdeutung im Gefängnis kennen gelernt, und tatsächlich wird Joseph aus dem Gefängnis geholt. Aber man könnte annehmen, daß der in c. 41 erzählte Stoff in einer älteren Fassung, die von der jetzigen notwendig abwich, einmal ohne das Vorspiel der Traumdeutung im Gefängnis umlief. Dafür spricht in der Tat Dan. c. 2, das die ältere Form noch bewahrt hat und sofort mit der Traumdeutung vor dem Könige einsetzt. Da einem späteren Erzähler das nicht mehr genügte, so wollte er diese Kunst vorher an einem Doppel-Beispiele veranschaulichen. Gegenwärtig haben die beiden Träume des Mundschenken und des Bäckers trotz der großen Ähnlichkeit einen entgegengesetzten Sinn: der eine Beamte wird begnadigt, der andere hingerichtet. Auch diese geistvolle Zuspitzung ist ein Zeichen jüngern Ursprungs, zumal da sonst immer die Doppelträume der Joseph-Sage dasselbe Ziel haben. Smend hat Beweise dafür noch im vorliegenden Text finden wollen. Er hat für c. 40 eine zweite, und wenn das richtig wäre, ältere Fassung vermutet, nach der beide Höflinge begnadigt wurden, weil der König an seinem Geburtstage als einem Freudenfeste keine Hinrichtung anordnen konnte; auch sei der jetzt doppelsinnige Ausdruck vom „Aufrichten des Hauptes" noch 40, 20 eindeutig von der Befreiung aus dem Gefängnis und der Wiedereinsetzung in das Amt gemeint. Man könnte weiter hinzufügen, daß weder die Sitte der Geburtstagsfeier noch die des Pfählens bisher aus ägyptischen Texten zu belegen sind; da das Pfählen bei den Assyrern besonders oft nachweisbar ist, so könnte die Sage in assyrischer Zeit umgestaltet sein. Aber so beachtenswert alle diese Gründe sein mögen, genügen sie doch nicht zu einem zwingenden Beweis.

Dasselbe gilt für die beiden Träume Pharaos, wo man ebenfalls eine ältere Stufe vermuten kann, ohne volle Sicherheit zu gewinnen. Sie gehören beide aufs engste zusammen und haben beide, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, denselben Sinn: Sieben fette Kühe werden von sieben mageren Kühen und sieben fette Ähren werden von sieben mageren Ähren verschlungen; das soll beide Male heißen, wie gewiß richtig erklärt wird: Auf sieben Fruchtjahre sollen sieben Hungerjahre folgen. In der Wiederholung soll die Dringlichkeit zum Ausdruck gebracht werden: „Daß aber der Traum zweimal zum Pharao kam, bedeutet, daß Gott solches fest beschlossen hat" oder gar nach der Variante, „daß Gott es eilends tun wird" [1]). Unmittel-

[1]) 41, 32.

bar darauf gibt Joseph, ohne vom Pharao gebeten zu sein, den Rat, man solle in den sieben Jahren der Fülle entweder alles Getreide oder — nach einer Variante — den Fünften von der Ernte nehmen und dies Korn für die Zeit der Not aufspeichern. Offenbar hat Joseph diesen Plan auf Grund des zweiten Traumes entworfen oder diesen Vorschlag vielmehr aus ihm herausgelesen; nur der Fünfte ist eine freie Zutat, die aber in der Variante bezeichnender Weise fehlt. Fußte Josephs Plan auf dem Traum, so versteht man den sofortigen Übergang von der Deutung zu der klugen Maßnahme, die das Unheil abwehren soll; so versteht man ferner die vom Pharao ausgesprochene Überzeugung, daß „Gottes Geist in Joseph" wirksam sei, oder noch klarer, daß „Gott ihm solches alles kundgetan" habe[1]). Wer so weise war, hätte dann aber auch auf Anregung des ersten Traumes fordern sollen, der Pharao möge von allen Kühen der Bauern den Fünften eintreiben und dies Vieh für die Jahre der Hungersnot bereithalten; dann würde man die wundervolle Parallelität der beiden Träume von den Kühen und den Kornähren noch besser verstehen. Man darf nicht die Unwahrscheinlichkeit einer solchen Maßregel dagegen anführen; denn die Ablieferung alles Getreides ist ebenso unwahrscheinlich. Überdies wird 47, 16f. ausdrücklich erzählt, wie der Pharao im ersten Jahre, allerdings nicht während der guten, sondern während der mageren Zeit, alle Herden der Ägypter erhielt, nicht nur die Rinder, sondern auch die Rosse, Schafe und Esel. Die Verstümmelung der vorliegenden Sage könnte damit zusammenhängen, daß der dem ägyptischen Fünften entsprechende israelitische Zehnte nur vom Getreide erhoben wurde; der Viehzehnte ist, wie Eißfeldt gezeigt hat, erst in der Zeit nach dem Alten Testamente üblicher geworden[2]).

Von der Einführung des Fünften erzählt die Joseph-Sage in zwei stark abweichenden Fassungen. Das eine Mal wird er während der sieben fruchtbaren Jahre erhoben[3]). Viel fesselnder ist die andere Form der Sage, die allerdings in einer merkwürdig schlechten Rezension vorliegt und deren literarischer Charakter bisher stets verkannt worden ist. Gegenwärtig lautet sie so: Joseph hat dem Pharao während der sieben guten Jahre nicht nur den Fünften, sondern alles Getreide des Landes verschafft[4]). Im ersten Jahre der Hungersnot müssen die Ägypter all ihr Geld hergeben, um sich Getreide von Pharao zu kaufen, und als das Geld zu Ende ist, alle ihre Herden. Im zweiten Jahre müssen sie, um Saatgut zu erhalten, ihre Felder dem Pharao ausliefern; nur die Priester, die ein eigenes Einkommen vom Pharao haben, brauchen ihre Felder nicht zu verkaufen. Als das geschehen

[1]) 41, 38f. [2]) Trotz III Mos. 27, 32f.; II Chron. 31, 6.
[3]) 41, 34. [4]) 41, 35.

ist, teilt Joseph den Ägyptern Saatkorn nur noch unter der Bedingung zu, daß sie fortan dem Pharao den Fünften vom Ertrage zahlen. So ist der Fünfte zur ständigen Einrichtung in Ägypten geworden[1]). Nun ist zunächst auffällig, daß der Pharao nicht nur alles Geld der Ägypter, sondern auch das der Kanaaniter erhält; im Folgenden aber werden die Kanaaniter nicht mehr erwähnt. Wie klar ist, müssen sie entweder überall oder nirgends genannt werden; da das erste unmöglich ist, muß man sie als späteren Zusatz streichen. Zweitens wird in einigen Versen neben den Verkauf der Äcker auch derjenige der Personen gestellt; aber der Gedanke der Leibeigenschaft ist so wenig konsequent durchgeführt, daß ihn Gunkel als eine spätere Auffüllung gestrichen hat. Drittens ist die Verteilung der drei Lasten auf die zwei Jahre sehr merkwürdig; die Einführung des Fünften im zweiten Jahre der Hungersnot ist vollends aus sachlichen Gründen ganz unmöglich. Deshalb kann die Geschichte so, wie sie gegenwärtig lautet, nicht in Ordnung sein; es genügt auch nicht, mit Gunkel das Motiv der Leibeigenschaft zu entfernen. Eine Schwierigkeit liegt in der Rechnung der Jahre, über die man die sonderbarsten Behauptungen aufgestellt hat. So soll nach Holzinger und Anderen das „zweite" Jahr, von dem hier berichtet wird, in Wirklichkeit das erste nach der Hungersnot sein, weil man angeblich während der Dürre nicht ausgesät hätte! Eine weitere Schwierigkeit liegt in der Unstimmigkeit zwischen den Lasten der Ägypter und den Rechten der Priester. Alle diese Schwierigkeiten lösen sich am einfachsten, wenn man die gegenwärtige Fassung der Sage für die Wirkung von zwei älteren Formen hält.

Die älteste Form der Sage scheint nur zwei Jahre Hungersnot vorausgesetzt zu haben; derselbe Wechsel von zwei und sieben findet sich bei den Tieren der Arche Noahs nach den verschiedenen Varianten. Im ersten Jahre müssen die Ägypter all ihr Geld hergeben, im zweiten alle ihre Äcker; als sie im Jahre nach der Hungersnot wieder um Saatkorn bitten, müssen sie fortan den Fünften vom Ertrage abliefern. Eine Ausnahme machen nur die Priester, die ihr Geld behalten dürfen, da sie vom Einkommen Pharaos leben, und ebenso ihre Äcker; es wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, ist aber wohl die Meinung des Erzählers, daß sie auch vom Fünften frei sind. — Diese Fassung steht der Wirklichkeit verhältnismäßig nahe. Der Fünfte ist zwar aus ägyptischen Quellen bisher nicht zu belegen; doch ist diese Abgabe so wenig übertrieben, daß sie als vertrauenswürdig gelten darf. Daß alle Felder Eigentum des Königs sind, wird durch die große Inschrift Amenophis IV bestätigt, wie Heinrich Schäfer gezeigt hat[2]). Als er in Tell el-Amarna seinem Gotte Aton eine

---

[1]) 47, 13—26. [2]) Ä. Z. 55, 1918, S. 31 Anm. 4.

Stadt bauen wollte, „fand Pharao, daß [der Platz] keinem Gott, keiner Göttin, keinem Fürsten, keiner Fürstin gehörte. Niemand hatte ein Recht, sich seinen Eigentümer zu nennen". Danach konnten außer dem Könige nur noch die Tempel und die Gaufürsten Grundeigentumsrechte beanspruchen; die Rechte der Gaufürsten mögen später verschwunden sein, doch nennt Diodor in jüngerer Zeit die Krieger an dritter Stelle[1]). Daß dem Pharao auch alles Geld abgeliefert wird, ist sagenhafte Übertreibung.

Die zweitälteste Form der Sage ist sehr viel phantastischer. Sie läßt sich wiedergewinnen, wenn man beachtet, daß die Viehherden in 47,17 genauer aufgezählt werden als Herden von Rossen, Schafen, Rindern und Eseln. Setzt man sieben Jahre Hungersnot voraus, so würde sich folgende Fassung ergeben: Nachdem Joseph in den sieben fetten Jahren alles Getreide des Landes in die Kornspeicher Pharaos gesammelt hat, müssen die Untertanen, um Saatgut zu erhalten, im ersten Jahre der Hungersnot alles Geld, im zweiten alle Rosse, im dritten alle Schafe, im vierten alle Rinder, im fünften alle Esel, im sechsten alle Felder und im siebenten ihre Personen hergeben, sodaß sie schließlich mit allem, was sie sind und haben, dem Pharao gehören. Eine Parallele dazu bietet die Moses-Sage von den sieben ägyptischen Plagen mit dem siebenfach abgewandelten Motiv der Zugeständnisse, eine Sage, die ebenfalls stark zerstört ist und nur durch innere Stoffkritik in ihrer ursprünglichen Form wiederhergestellt werden kann[2]). Vielleicht war auch auf dieser zweiten Stufe vom Fünften und von den Priestern die Rede; dann würde sich die Wiederholung von v. 22 in v. 26 erklären.

Die dritte Form der Sage würde der gegenwärtigen Fassung in c. 47 entsprechen, die aus der ersten und zweiten gemischt ist; daher stimmen weder die Siebenzahl der Lasten zu der Zweizahl der Hungerjahre noch die Fronden der Laien zu den Freiheiten der Priester. Diese drei Formen gehören aufs engste zusammen und können daher als erste Rezension bezeichnet werden. Sie paßt zum Jahvisten in 41,35, wonach alles Getreide in den guten Jahren eingesammelt werden sollte; aber sie läßt sich in den überlieferten Text von c. 41 nicht einfügen. Sie könnte einmal hinter 41,55 gestanden haben: „Als nun ganz Ägyptenland hungerte, schrie das Volk zum Pharao um Brot. Aber Pharao antwortete den Ägyptern: Geht zu Joseph, was der euch sagt, das tut!" Darauf folgt ein schneller Schluß 41,56f.: Joseph öffnete alle Speicher und verkaufte den Ägyptern Getreide; aber der Hunger ward immer mächtiger, nicht nur in Ägypten, sondern in der ganzen Welt. Damit ist der Augenblick erreicht, wo der Er-

---

[1]) Diod. I 73. [2]) Greßmann: Mose und seine Zeit S. 70ff.

zähler naturgemäß von Joseph und seinen Schicksalen in Ägypten zu den Brüdern in Kanaan zurückkehrt, die ebenfalls unter der Hungersnot leiden und nun nach Ägypten reisen müssen. So bildet die Hungersnot einen leichten Übergang von dem einen Schauplatz zum anderen. Immerhin fällt auf, daß Joseph nichts sagt, wie die Worte Pharaos 41,55 vermuten lassen, sondern einfach handelt; der Zusammenhang wäre glatter, wenn dieser Vers fehlte. Er gehört vielmehr an den Eingang von 47,13–26, wo er besser passen würde als der gegenwärtig vorliegende Text. Denn 47,13 ist von der drückenden Hungersnot die Rede, und unmittelbar darauf heißt es: „So sammelte Joseph alles Geld, das sich in Ägyptenland fand." Dieser Satz ist zwar nicht unverständlich, aber der Übergang ist reichlich hart. Dazu kommt, daß nach dem Bau der folgenden Erzählung die Ägypter stets kommen und zunächst um Getreide bitten[1]) Setzt man nun 41,55 für 47,13 ein, dann hat man die fehlende Rede der Ägypter, und zugleich entsteht ein schöner Fortschritt: Das erste Mal wenden sich die Ägypter natürlich an den König selbst, der sie aber an Joseph verweist, die übrigen drei oder, nach der Variante, acht Male dagegen unmittelbar an den Minister. Nach dem Wort Pharaos muß Joseph nicht bloß handeln, sondern auch etwas sagen, und zwar wiederum dem Folgenden entsprechend auch hier im Anfang die Bedingung nennen, unter der er bereit ist, den Ägyptern das gewünschte Saatgut zu verkaufen. Dieser Satz ist bei der Umstellung durch eine schlechte Redaktion verloren gegangen; ergänzt man ihn, so verschwindet der harte Übergang, und der Zusammenhang wird tadellos. Daß die Ägypter zu Joseph gehen und den Befehl Pharaos ausführen, braucht nach guthebräischem Stil nicht erzählt zu werden, weil es sich von selbst versteht. Demnach lautete der Eingang statt 47,13f. ursprünglich etwa so: „Als nun ganz Ägyptenland hungerte, schrie das Volk zum Pharao um Brot. Aber Pharao antwortete den Ägyptern: Geht zu Joseph; was der euch sagt, das tut[2]). Da sprach Joseph zu ihnen: Bringt mir alles Geld, das sich in Ägyptenland findet, so will ich euch Brot geben[3]). So brachte Joseph alles Geld zusammen und lieferte es in Pharaos Haus[4])." Wichtiger noch ist die Erkenntnis, daß diese Rezension schon aus chronologischen Gründen nicht in den Zusammenhang von c. 41 eingefügt werden kann; denn sie führt über die sieben Jahre der Hungersnot hinaus bis in das erste Jahr nach der Teuerung. Damit ist der Übergang zu den Söhnen Jakobs unmöglich geworden, wenn der Erzähler nicht in unschöner Weise zurückgreifen wollte. Noch der Redaktor wußte nicht, was er mit dem Stück anfangen sollte, und hat es daher an einer ganz unmöglichen Stelle

---

[1]) 47,15. 18. 23. [2]) = 41,55. [3]) ergänzt. [4]) = 47,14.

eingereiht. Wie nur Wellhausen richtig erkannt hat, ist es eine „Parallele zu c. 41", aber man sollte genauer sagen, zu der dort überlieferten jahvistischen Fassung[1]), die hier außer Betracht bleibt, weil sie den Fünften nicht kennt.

Dieser ersten Rezension steht 41,34 als zweite Rezension gegenüber, gewöhnlich als Elohist bezeichnet. Danach wird der Fünfte während der sieben guten Jahre erhoben; er dient nur dazu, für den einmaligen und besonderen Zweck der drohenden Hungersnot das für das Hülfswerk Pharaos notwendige Getreide zu sammeln. Da er in den Zeiten des Mißwachses naturgemäß verschwinden muß, so bleibt die Frage offen, ob er später weiter bestanden hat oder nicht. Klar ist nur die Meinung des Erzählers, daß der Fünfte vor Joseph in Ägypten unbekannt war und erst auf seinen klugen Rat eingeführt worden ist, wenn auch vielleicht nur vorübergehend.

Lehrreich ist ein Vergleich beider Rezensionen. Für die zweite ist der Fünfte eine Steuer, deren Anordnung und Durchführung im Belieben Pharaos steht; die Ägypter werden nicht gefragt. Für die erste dagegen ist die Erhebung des Fünften nicht selbstverständlich; die Ägypter müssen vielmehr erst durch den Druck Pharaos dazu gezwungen werden. Hier wird vorausgesetzt, daß der Pharao das Getreide in den sieben fetten Jahren nicht etwa, dem Fünften entsprechend, zwangsweise eingefordert, sondern daß er es aufgekauft hat. Schon im ersten Jahre der Hungersnot konnte er es mit gutem Gewinn wieder verkaufen, sodaß er nicht nur das eigene Geld wieder erhält, sondern alles Geld in Ägypten oder gar in der ganzen Welt einnimmt. Der Plan Josephs beruht also auf kluger Berechnung; die Hungersnot kann nicht besser zu gunsten Pharaos ausgebeutet werden, als es hier geschieht. So ist die erste Rezension überlegter als die zweite, die das Motiv des Fünften nur flüchtig verwendet. Wenn man fragt, welche von diesen beiden Rezensionen älter ist, so wird man sich aus literarischen Gründen für die erste entscheiden müssen, weil sie noch die Form der Einzel-Sage bewahrt hat, die sich in die Joseph-Novelle nicht einfügen läßt; sie muß eine lange Geschichte erlebt haben, wie die mannigfachen Varianten und die starke Verstümmelung lehren. Vermutlich ist der Fünfte in 41,34 — im Gegensatz zu 41,35 — erst sekundär aus der ersten Rezension eingedrungen. Aber ob mit oder ohne Fünften, jedenfalls ist der Schluß von c. 41 eine verkürzte Parallele zu dem unverkürzten Text von 47,13—26, und man kann hier an einem fesselnden Schulbeispiel beobachten, wie die ursprünglich selbständige Einzel-Sage gelautet hat und wie sie dann verstümmelt werden mußte, um dem Zusammenhang der Joseph-

[1]) in 41,35.

Novelle angepaßt zu werden; dieselbe Wandlung, die hier vor Augen liegt, hat sich, wie aus inneren Gründen zu zeigen versucht wurde, auch bei der Sage von der Ehebrecherin vollzogen, nur daß dort die ältere, für sich allein umlaufende Einzel-Sage verloren gegangen ist.

Bei einem Vergleich der drei verschiedenen Fassungen der ersten Rezension scheidet die dritte Form als eine entartete Mischform ohne weiteres aus. Ferner ist die zweite Form von der ersten abhängig und hat sich aus ihr durch phantastische Weiterbildung entwickelt. Beide stimmen darin überein, daß Joseph dem Pharao alles Geld und alle Äcker verschafft; aber nach der zweiten gewinnt er ihm überdies noch alle Rosse, Schafe, Rinder, Esel und Personen. Im ursprünglichen Text war sie, wie sich noch erkennen läßt, kunstvoll bis ins Einzelne durchdacht und in schöner Steigerung aufgebaut. Schon glaubt man, daß mit der Leibeigenschaft der Höhepunkt erreicht sei, da müssen sich die Ägypter noch, um für das eine Jahr nach der Hungersnot aussäen zu können, für ewige Zeiten zum Fünften verpflichten! So ist hier die Macht des ägyptischen Königs ins Ungeheuerliche gewachsen. Alles, was Joseph tut, geschieht zur Ehre Pharaos. Die Gottheit tritt dem gegenüber ganz in den Hintergrund, und die Klugheit des Ministers ist rein weltlich; von Träumen ist keine Rede. Wenn hier die Siebenzahl der Hungerjahre mit Recht vorausgesetzt wird, so könnte diese Zahl aus einer Variante stammen, die auch der zweiten Rezension in c. 41 zu Grunde gelegen hat. Im übrigen aber ist die erste Fassung die Urform der ersten Rezension und damit überhaupt die älteste für uns erreichbare Darstellung, von der alle weitere Betrachtung ausgehen muß. Nach ihr stehen den Lasten der Laien einerseits die Freiheiten der Priester andererseits gegenüber, die sich beide ursprünglich genau entsprochen zu haben scheinen. Ist das wirklich der Fall, dann ist um so merkwürdiger, daß in dem uns überlieferten Text jede Motivierung für die Rechte der Priester fehlt. Man kann nicht einfach behaupten, die Sage rechne eben mit den für Ägypten gegebenen Tatsachen; denn es ist zweifellos eine ätiologische Sage, die die gegenwärtigen Verhältnisse Ägyptens nicht als selbstverständlich hinnimmt, sondern sie erklären will, indem sie die Entstehung des Fünften und der Grundeigentumsrechte erzählt; dann müßte aber, was den Laien recht ist, auch den Priestern billig sein. Man erwartet keine Mitteilung, daß die Priester, sondern eine Begründung, warum die Priester ein Einkommen vom Pharao hatten und Landbesitz erwerben durften. So ist auch in diesem Punkte eine Verdunklung der Sage wahrscheinlich. Aber warum sollen die hebräischen Bearbeiter gerade diese Spitze umgebogen haben? Die Bevorzugung der Priester müßte irgendwie mit der Frömmigkeit Josephs zusammengehangen haben, und Joseph, dessen Klugheit zwar in der

zweiten Form dieser Sage rein weltlich erscheint, gilt doch in c. 41 als ein frommer Traumdeuter, dessen Weisheit von Gott stammt; die religiösen Fassungen sind in der Regel älter als die profanen. Nun ist Joseph aber von dem israelitischen Gotte inspiriert, während die Priester zu einer ägyptischen Gottheit gehören. Diese Schwierigkeit verschwindet, sobald man eine ägyptische Vorlage vermutet, die man schon längst deswegen anzunehmen pflegt, weil die Sage die Agrarverhältnisse Ägyptens gut kennt und weil sie allein von allen Joseph-Erzählungen ätiologischen Charakter trägt. In dieser Vorlage wäre eine innere Begründung für die Vorrechte der Priester gegeben, sobald die Weisheit des Traumdeuters und Großveziers von der Gottheit eben dieser Priester abgeleitet wäre. Da sie dem Pharao zugute kommt, so erweist dieser seine pflichtschuldige Dankbarkeit durch Verleihung von Privilegien an die betreffende Gottheit. Für die israelitischen Erzähler, die die Weisheit Josephs auf Jahve zurückführten, war dies Motiv nicht mehr verwendbar, und so mußten sie darauf verzichten, die Freiheiten der Priester zu erklären. Während in der ägyptischen Vorlage die Weisheit des frommen Traumdeuters nicht nur dem Pharao, sondern zugleich den Priestern und damit der Gottheit selbst zugute kam und während dadurch königliche und priesterliche Vorteile aufs engste verbunden erscheinen, muß in der israelitischen Erzählung Beides notwendig auseinanderklaffen. Es sei hier an die ähnliche, wenn auch nicht ganz gleiche Entwicklung in der Gestalt des babylonischen und des israelitischen Flutheldеn kurz erinnert.

Von hier aus gewinnt nun die Nachricht von der Heirat Josephs mit der Tochter Potipheres, des Priesters von On, besondere Bedeutung. Denn sie legt die Vermutung nahe, daß Joseph die Figur eines ägyptischen Traumdeuters verdrängt hat, der von dem Gotte Re zu Heliopolis inspiriert war, zu ihm in Beziehung stand und seinem Tempel die genannten Priestervorrechte verschaffte; die Sage würde dann ihren letzten Ursprung in den Priesterkreisen von Heliopolis haben. Dorthin würde sie insofern gut passen, als wir aus der Zeit des Alten Reiches die Märchen des Papyrus Westcar kennen, die wenigstens zum Teil sicher ebenfalls von dort stammen. Besonders gilt dies von der wunderbaren Geburt der Kinder des Re, einem Königsmärchen, das einen engen Zusammenhang des Priestertums von Heliopolis mit dem Königsgeschlecht (der fünften Dynastie) lehrt. Beziehen sich die Vorrechte der Priester, von denen c. 47 erzählt, ursprünglich nur auf die Priester von Heliopolis, so ist die Heirat Josephs mit der Tochter des Priesters von Heliopolis am leichtesten begreiflich; aber auch noch nach der gegenwärtigen Fassung von c. 47, wonach die ägyptischen Priester überhaupt große Vorrechte gegenüber den Laien erlangen, ist die Vermählung Josephs mit einer Priestertochter leicht verständlich. Jedenfalls

gehört diese Heirat mit den Priesterrechten aufs engste zusammen, und so bestätigt sich das aus anderen Schlüssen gewonnene Ergebnis, daß 47, 13—26 eine ältere Variante bilden gegenüber dem jetzt vorliegenden verkürzten Text von c. 41. Von einem Priestertum Josephs ist nicht die Rede; aber er konnte ganz zufrieden sein, wenn er eine Tochter des Hohenpriesters von Heliopolis heimführen durfte; verschmähten doch Mitglieder des Königshauses und selbst Könige eine solche Verbindung nicht.

Ebenso wenig wird ein Königtum Josephs vorausgesetzt, wie nach dem Sternentraum die älteste Sage einmal erzählt zu haben scheint; er muß Großvezier bleiben. Anders ist es mit seinen Söhnen Manasse und Ephraim, die ihm die Priestertochter gebiert [1]). Die kurze Nachricht darüber ist formal auffällig, weil sie den Zusammenhang der Joseph-Sage unterbricht, aber noch mehr aus sachlichen Gründen. Warum gerade Manasse und Ephraim von einer ägyptischen Priestertochter abstammen sollen, hat bisher noch niemand erklärt. Ägyptisches Mischblut, wie Rieß angenommen hat, sind sie gewiß nicht gewesen. Vielmehr wird es sich hier ebenso wie bei der Heirat Josephs mit der Tochter Potipheras um ein Spiel der Phantasie handeln, aber man sollte einen bestimmten, wenn auch nur sagenhaften, Zweck erwarten. Da weist nun wieder das Königsmärchen des Papyrus Westcar nach einer erwägenswerten Richtung: Wie dort von Red-dedet, der Frau eines Priesters Re, die drei Königskinder (der fünften Dynastie) geboren werden, so könnte hier ursprünglich die Geburt Ephraims und Manasses von der Priestertochter die Geburt zweier Königskinder bedeutet haben. Es fehlt zwar jeder Beweis dafür, und es soll auch nur eine bescheidene Vermutung sein, aber die Vermutung drängt sich auf, daß dieser Teil der Sage auf ein Königtum sowohl des älteren Manasse wie des jüngeren Ephraim abzielt. Ein solches Motiv wäre vor Jerobeam I. [2]) unmöglich. Diese Ansetzung würde sich in die bisherigen Ergebnisse der Sagenforschung trefflich einfügen: Während die ältere Joseph-Sage, die sich aus c. 47 erschließen ließ, an das Königtum „Josephs" (d. h. Gideons oder Abimelechs) anknüpft, also frühestens im 11. Jahrhundert entstanden sein kann, kennt die jüngere, uns überlieferte Joseph-Sage bereits die Spaltung Josephs in Ephraim und Manasse und könnte insbesondere das Königtum „Ephraims" (d. h. Jerobeams) voraussetzen; deshalb kann sie nicht älter sein als das 9. Jahrhundert. Zu diesem Datum paßt auch die Deutung der ägyptischen Eigennamen in der Joseph-Sage durch die Ägyptologen, soweit sie auf Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben darf.

Über Einzelheiten aus der ägyptischen Verwaltung und dem

---

[1]) 41, 50—52. [2]) um 930 v. Chr.

ägyptischen Hofleben ist die Joseph-Erzählung, bei aller sagenhaften Ausschmückung, erstaunlich gut unterrichtet. Aber noch erstaunlicher sind die Wörter und Eigennamen, die kein Kennzeichen echter, volkstümlicher Sage, sondern ein Merkmal gebildeter Schriftstellerei sind. Diese Gelehrsamkeit führt auf eine schriftliche Vorlage. Da ist es gewiß kein zufälliges Zusammentreffen, wenn uns gerade aus der Zeit Jerobeams zwei, wie es scheint, geschichtliche Gegenstücke zur Joseph-Sage vorliegen: die Flucht Jerobeams nach Ägypten, von der ursprünglich nur die nackte Tatsache erwähnt wird[1]) und von der wir sagenhafte Übermalungen nur aus der griechischen Übersetzung kennen[2]); lehrreicher noch ist die ebenfalls mit Eigennamen ausgestattete Erzählung von der Flucht des edomitischen Prinzen Hadad an den ägyptischen Hof[3]). Ebenso wie die Hochzeit Salomos mit einer ägyptischen Königstochter, und vielleicht noch mehr, wird der Feldzug des Pharaos Susak nach Palästina den Sinn der Israeliten für ägyptische Kultur geweckt haben. Die Annahme, daß damals in Kanaan ägyptische Märchen, sei es mündlich oder schriftlich, umliefen, unterliegt keinen Schwierigkeiten, auch wenn wir das Vorbild der Joseph-Sage in der ägyptischen Literatur bisher nicht nachweisen können.

Eine teilweise Parallele enthält die von Wilbour gefundene und von Brugsch veröffentlichte Hungersnot-Stele, die auf der Nilinsel Sehēl im ersten Katarakt ausgemeißelt ist. Die Inschrift gehört der ptolemäischen Zeit an, erzählt aber die Geschichte einer Hungersnot unter König Zozar aus der dritten Dynastie. Der König verlangt von Imhotep, einem Vorlesepriester, Aufklärung darüber, warum die Nilschwelle „nicht eingetreten ist für einen Zeitraum von sieben Jahren". Imhotep belehrt ihn darauf über die Nilquellen und ihren Gott Chnum. Als der König diesem opfert, erscheint ihm Chnum selbst im Traume und weissagt ihm eine Überschwemmung. Zum Dank dafür bestimmt ein Erlaß des Königs ein genau umgrenztes Gebiet als Geschenk an den Gott Chnum oder seinen Tempel. Die Ernte der Bauern soll über den früheren Anteil hinaus in seinen Speicher kommen; die Fischer, Vogelsteller, Wasserjäger und Löwenfänger sollen den Zehnten abliefern; auch von anderen Tieren, Erzeugnissen und Durchgangswaren wird der Zehnte erhoben; der Tempel selbst soll steuerfrei sein für alles, was darin eingeliefert oder darin angefertigt wird[4]). Die hier überlieferte Legende stimmt mit der Joseph-Sage nur teilweise überein: In beiden Fällen handelt es sich um eine siebenjährige Hungersnot, die durch den klugen Rat eines Weisen überwunden wird, hier dadurch, daß er ein Opfer für Chnum veranlaßt. Auch hier erscheint die Gottheit

---

[1]) I Kön. 11, 40. [2]) I (II) Kön. 12, 24 Swete. [3]) 11, 14ff.

[4]) Roeder: Urkunden zur Religion des Alten Ägypten S. 177ff.

dem König im Traume; sie weissagt ihm freilich nicht die Hungersnot, sondern im Gegenteil die Nilschwelle. Beide Male werden am Schluß den Priestern besondere Vorrechte und Freiheiten verliehen. Wenn auch die Hungersnot-Stele in manchen Punkten abweicht und nur als Parallele gelten kann, so bestätigt sie doch in erfreulicher Weise, daß ihr verwandte Geschichten in Ägypten möglich sind und wahrscheinlich seit alten Zeiten dort umliefen. Das Verhältnis ist hier dasselbe wie beim „Märchen von den beiden Brüdern" im Papyrus d' Orbiney zur Joseph-Sage von der „Ehebrecherin"[1]); diese Erzählung und die Erhebung zum Großvezier gehören insofern zusammen, als sie sicher beide ägyptischen Ursprungs sind.

Wie ist nun das Emporsteigen Josephs zum Minister im Zusammenhang der ganzen Novelle zu beurteilen? Ein Erzähler, der sein Ziel fest im Auge hat, muß die von Joseph geweissagte Hungersnot von vornherein als eine Welthungersnot darstellen; denn auf Grund der in Palästina herrschenden Hungersnot will er die Brüder Josephs nach Ägypten führen, daß sie von dort Getreide holen und bei dieser Gelegenheit das Aschenbrödel als Minister wiederfinden. Tatsächlich aber spricht die ganze Erzählung anfangs nur von der Hungersnot in Ägypten[2]); erst ganz am Schluß wird, offensichtlich von zweiter Hand, hinzugefügt, daß sich die Not über die ganze Welt erstreckte und daß überall Hunger herrschte, während in Ägypten Brot vorhanden war[3]). Überdies geht aus den Vorteilen hervor, die Joseph dem König verschafft, daß ursprünglich bei der Schöpfung der Erzählung nur an die Ägypter gedacht war. So allein liegt es endlich in der Naturbeschaffenheit des Landes; denn Ägyptens Fruchtbarkeit ist abhängig vom Nil, Kanaans Fruchtbarkeit dagegen vom Regen; Mißwachs dort gilt keineswegs selbstverständlich auch hier. Aus alledem folgt, daß die Erzählung äußerst dürftig mit der ganzen Novelle verzahnt und daß der Zusammenhang überhaupt erst sekundär hergestellt worden ist.

Andere Beobachtungen, auf die zum Teil schon verwiesen wurde, liefern eine willkommene Bestätigung: Zunächst liegt hier eine von den übrigen Joseph-Sagen abweichende Art des Stoffes vor; denn während die Joseph-Novelle sonst eine Familiengeschichte ist und die Schicksale eines verstoßenen Bruders und sein Verhältnis zu seinen

---

[1]) Wer weiß, wie viele Fassungen dieser Geschichte sonst noch in Ägypten verbreitet waren? Jedenfalls liegt die Ableitung von Ägypten doch sehr viel näher als die von Persien, mag auch nach unserer Kenntnis die persische Parallele der biblischen am engsten verwandt sein.

[2]) Auch 41,30f. ist nicht „Erde", sondern „Land" zu übersetzen.

[3]) Vgl. 41,54, wo die Übersetzungen den besseren Text bewahrt haben, und 41,56f.

Verwandten behandelt, haben wir hier plötzlich eine, wenn auch sagenhaft gefärbte, Staatsgeschichte: die Rettung Ägyptens aus der Hungersgefahr. Man erkennt den Bruch auch daran, daß Joseph seine Brüder vollständig vergessen zu haben scheint; das erklärt sich in Wirklichkeit aus dem neuen, von der Familiengeschichte unabhängigen Stoff, der hier benutzt worden ist. Während zweitens überall sonst die Umwandlung der Hirten-Sage in eine Bauern-Sage mehr oder weniger deutlich mit Händen zu greifen ist, muß die Rettung Ägyptens durch die staatliche Getreidesammlung von vornherein eine Bauern-Sage gewesen sein, wie es ja auch ihrer ägyptischen Herkunft allein entspricht. Drittens erwarteten wir nach dem Sternentraum eine Erhebung Josephs zum Könige, während er sich hier damit begnügen muß, die Rolle des Großveziers zu spielen. Die Berufung Josephs zum Minister ist demnach eine sekundäre Stufe der Joseph-Novelle, durch welche die ursprüngliche Erhöhung zum Könige verdrängt worden ist.

9. Nach der gegenwärtigen Überlieferung der Joseph-Sage finden zwei Begegnungen der Brüder mit Joseph statt; beide liegen, wie die Quellenkritik längst erkannt hat, in zwei Fassungen vor, aber leider sind beide Fassungen nur zur Hälfte erhalten: Die erste Begegnung [1]) stammt im wesentlichen aus dem Elohisten, die zweite Begegnung [2]) dagegen aus dem Jahvisten. Beide Sagenbücher stimmen darin überein, daß Benjamin bei der ersten Begegnung fehlt und nur bei der zweiten auf ausdrücklichen Befehl Josephs zugegen ist. Im übrigen aber weichen sie zum Teil sicher, zum Teil vermutlich von einander ab. Die beiden Hälften dieser Sagen passen also nicht zu einander, und es muß erst rekonstruiert werden, wie die erste Begegnung im Jahvisten, die zweite im Elohisten gelautet haben mag. Wichtiger aber ist die Erkenntnis, daß mit der Aufteilung der Sage auf die beiden Quellenbücher, worauf sich die Literarkritik zu beschränken pflegt, die inneren Widersprüche keineswegs behoben werden.

Das zeigt sich am deutlichsten beim Motiv des im Kornsack versteckten Geldes. Die eine Fassung (Jahvist) erzählt: Als einer der Brüder in der Herberge — natürlich in der ersten Herberge — seinen Esel füttern wollte und den Sack öffnete, fand er das Geld. Obwohl das im gegenwärtigen Text fehlt, war ursprünglich weiter erzählt worden, daß alle Brüder dasselbe taten und zu ihrem Schrecken dieselbe Entdeckung machten [3]). Bei diesem Schrecken hatte es sein Bewenden; denn sie gaben das Geld erst zurück, als sie zum zweiten Male nach Ägypten kamen, von Hunger getrieben [4]). Nach der anderen Fassung (Elohist) fanden sie das Geld nicht in der Herberge, sondern

[1]) c. 42. [2]) c. 43 f. [3]) 42, 27 f.; 43, 21.
[4]) 43, 1. 12. 18 ff.; 44, 8.

erst zu Hause[1]). Auch wenn ihnen Joseph außer dem gekauften Getreide Wegzehrung mitgab[2]), mußten sie unterwegs die Säcke öffnen und das Geld finden, falls es, wie sonst stets ausdrücklich gesagt wird, gebündelt, „oben im Sack" lag. Will man keinen Widerspruch annehmen, so steht der Voraussetzung nichts entgegen, daß nach dieser Fassung das Geld unten im Sack lag.

Aber welchen Zweck verfolgt nun Joseph mit dem Verstecken des Geldes? Man könnte an eine zartsinnige Zurückerstattung des Kaufpreises für das erworbene Getreide denken, zumal da Josephs Freundlichkeit auch aus der mitgegebenen Wegzehrung erhellt. Aber die Brüder selbst kommen nicht auf diese Vermutung; sie können auch gar nicht darauf verfallen, weil Joseph für sie ein Fremder ist und sie, von der Wegzehrung abgesehen, keineswegs freundlich behandelt hat. Der Text redet nur von ihrem und des Vaters Schrecken; sie fürchten die Strafe[3]), und so entspricht es dem Motiv vom versteckten Mundbecher. Aber in Wirklichkeit geschieht ihnen nichts; unangefochten kehren sie nach Hause zurück. Ihr Gewissen beruhigt sich trotzdem nicht. Aber als sie auf der zweiten Reise das Geld dem Hausmeister Josephs zurückgeben wollen, wehrt dieser ab: „Seid gegrüßt, fürchtet euch nicht; euer Gott — nach einer Variante: der Gott eures Vaters — hat euch den Schatz in eure Säcke gelegt; euer Geld ist mir zugekommen"[4]). Wenn nachher Joseph gegenüber von dem Gelde nicht mehr die Rede ist, so ist das auffällig, wie schon Gunkel betont hat. Die Brüder mußten doch, um ihr Gewissen zu beruhigen, auf restlose Aufklärung dringen; der ausweichende, halb scherzhafte Hinweis auf das angebliche Gottesgeschenk setzt einen sehr wenig ausgebildeten Ehrlichkeitssinn voraus und erinnert an jenen Araber, der ein verirrtes Schaf in der Wüste fand und es mitnahm, weil Allah es ihm beschert hatte. Zunächst freilich scheint es, als sei die Ehrlichkeit der Brüder über jeden Verdacht erhaben; Joseph verliert kein Wort darüber und speist freundschaftlich mit ihnen zusammen. Aber es scheint doch nur so; denn im Folgenden ist alles wieder vergessen: Man traut den Brüdern den Diebstahl des Mundbechers zu und behandelt sie dementsprechend. So kann der Text nicht in Ordnung sein, weil er uns keine Aufklärung gibt über den Sinn des Motivs vom versteckten Gelde.

Die Verwandtschaft mit dem Motiv des versteckten Mundbechers legt die Vermutung nahe, daß beide im letzen Grunde Varianten sind und daß das Verstecken des Geldes urspünglich denselben Zweck verfolgte wie das Verstecken des Mundbechers: Joseph wollte heimtückischer Weise im ersten Beispiel die Brüder insgesamt, im zweiten Benjamin

---

[1]) 42, 35. [2]) 42, 25. [3]) 43, 12. 18 ff. [4]) 43, 23.

insbesondere als offenbare Diebe entlarven, um sie mit dem Tode strafen zu können. Dies scheint schon Gunkel[1]) anzunehmen, wenn er meint, der Erzähler habe dieselbe Sache nicht noch einmal erzählen wollen und habe deshalb nur das zweite Mal Ernst gemacht; eine ältere Form der Sage habe nur eine Begegnung gekannt. Auf einer späteren Stufe aber sei die eine Begegnung in zwei Szenen auseinandergezogen worden. Gunkel ist zweifellos auf dem richtigen Wege, hat die Entwicklung nur noch nicht scharf genug herausgearbeitet. In Wirklichkeit muß man nicht zwei, sondern drei verschiedene Formen der Sage unterscheiden, die ursprünglich selbständig neben einander standen. Denn erstens verträgt sich die Verdächtigung der Brüder als Kundschafter nicht mit der unmittelbar darauf folgenden Verdächtigung als Diebe; wollte Joseph seine Brüder durchaus ins Gefängnis oder an den Galgen bringen, so hätte er es bequemer haben können, indem er sie gar nicht erst freiließ. Ebenso unerträglich sind zweitens die beiden Motive vom versteckten Geld und versteckten Mundbecher unmittelbar hinter einander. Wenn die Ehrlichkeit der Söhne Jakobs durch die Zurückerstattung des Geldes einmal anerkannt ist, wie nach der gegenwärtigen Fassung, oder wenn sie einmal als Diebe entlarvt worden sind, wie nach der ursprünglichen Fassung, kann man ihnen nicht unmittelbar darauf noch einmal einen Diebstahl zuschreiben wollen, auch nicht in der Fiktion. Eine solche Wiederholung ist jedenfalls nicht bei der Schöpfung der Sage durch einen guten Erzähler denkbar; zu Stümpern werden meist erst die Sammler, die die verschiedenen Sagenformen mit einander kombinieren und sie nicht immer völlig mit einander auszugleichen verstehen. Unverständlich ist drittens, warum Joseph den Benjamin sofort wieder nach Hause entsendet; da er ihn holen läßt, will er ihn nicht nur wiedersehen, sondern bei sich behalten.

Die drei hier rekonstruierten Urformen der Sage gingen von derselben Voraussetzung aus: Joseph mußte, um die ideale Forderung der Gerechtigkeit zu erfüllen, seine Brüder notwendig bestrafen für das, was sie an ihm getan hatten. So gab er sie nach der einen Fassung als Kundschafter aus, nach den beiden anderen Fassungen, die einander näher verwandt sind, als Diebe. Jedesmal war der Verdacht so geschickt gewählt oder wurde gar absichtlich durch die Umstände so unterstützt, daß die Brüder sich von ihm überhaupt nicht reinigen konnten. In allen drei Fällen hätte Joseph die Möglichkeit gehabt, sie töten zu lassen; aber statt ihnen nach Gebühr zu vergelten, läßt er Gnade vor Recht ergehen. Er begnügt sich, sie eine Zeitlang zu quälen; dann läßt er sie frei und gibt sich ihnen sofort oder bei

---

[1]) Genesis [3] S. 441.

einer zweiten Begegnung zu erkennen. Wo zwei Begegnungen vorliegen, werden wir mit Gunkel eine sekundäre Zerdehnung der Situation annehmen dürfen. Unter diesen Gesichtspunkten können wir noch etwas tiefer in die Analyse des gegenwärtigen Textes eindringen, dessen Schwierigkeiten sich aus der Vermischung der drei Urformen erklären.

Die Sage gibt nur am Anfang einen Grund für das merkwürdige Verhalten Josephs an. Obwohl er seine Brüder sofort erkennt, will er sich ihnen zunächst nicht entdecken. Er verdächtigt sie im Gegenteil wegen ihrer großen Zahl als Kundschafter und bringt sie dadurch in die Gefahr, hingerichtet zu werden[1]. Sie stellen sich demgegenüber als harmlose Leute hin und berufen sich darauf, Brüder zu sein. Als ob nicht auch Brüder Kundschafter sein könnten! Aber Joseph erhebt diesen Einwand nicht. Nach dem Elohisten setzen ihm die Brüder ungefragt ihre Familienverhältnisse auseinander und kommen dabei ganz von selbst auch auf Joseph, der „nicht mehr ist", und auf Benjamin zu sprechen[2]. Natürlicher und darum wohl auch ursprünglicher erzählt der Jahvist, Joseph habe sie genauer ausgeforscht[3]. So erfährt dieser auf die einfachste Weise, ohne Aufsehen zu erregen, wie es den Daheimgebliebenen geht, Jakob und Benjamin, an denen ihm am meisten gelegen ist. Dann fordert er sie auf, Benjamin zu holen, wie mehrfach ausdrücklich betont wird, um zu prüfen, ob sie die Wahrheit gesprochen haben. Da er sie kennt, muß ihm schon an den Aussagen über die Familie ihre Ehrlichkeit klar geworden sein. Die Probe ist also für ihn nur eine Scheinprobe, anders dagegen für die anderen Ägypter, denen es vielleicht einleuchten mag: Wenn die Söhne Jakobs beweisen können, daß sie Brüder sind, obwohl das wegen ihrer großen Zahl sehr unwahrscheinlich ist, dann wird man ihnen auch glauben dürfen, daß sie keine Kundschafter sind. In Wirklichkeit kann der Verdacht nicht von den Brüdern, sondern nur von Joseph entkräftet werden, der ihn willkürlich erhoben hat und ebenso willkürlich wieder fallen lassen kann.

Joseph verfolgt einen anderen Zweck, der irgendwie mit Benjamin zusammenhängen muß. Aber dazu stimmt die Fortsetzung nicht. Denn Josephs Verhalten gegen Benjamin ist ebenfalls widerspruchsvoll. Er ist zunächst sehr gerührt, als er ihn sieht und läßt ihn bei der Mahlzeit durch fünffachen Anteil an dem Ehrengericht auszeichnen[4]; aber sollte er ihn wirklich nur dazu herbeigeholt haben? Im geraden Gegensatz zu dieser Freundlichkeit spielt er ihm dann den Streich mit dem versteckten Mundbecher und verdächtigt ihn als Dieb; war das etwa die Absicht, als er ihn aus Kanaan rufen ließ? Darauf entdeckt er sich den Brüdern und fordert sie auf, ihren Vater und ihre ganze

[1]) 42,20. [2]) 42,13. [3]) 43,7. [4]) 43,34.

Familie nach Ägypten zu bringen. Benjamin schwindet uns plötzlich aus den Augen. Nicht das Erscheinen Benjamins, wie man nach c. 42 erwarten sollte, sondern das Erscheinen Jakobs bildet nach der gegenwärtigen Fassung den Höhepunkt der Erzählung. Wenn die Sage darauf hinaus wollte, warum läßt sie Joseph dies Ziel nicht schon bei der ersten Begegnung herbeiführen? Unnütze Reisen durch die Wüste, zumal bei drückender Hungersnot, sind kein besonderes Vergnügen, und jeder verzögerte Tag, den alten Vater vor dem Hungertode zu retten, bedeutet ein neues Verbrechen. Wollte Joseph nur feststellen, ob den Aussagen der Brüder Glauben beizumessen sei, dann hätte er ebenso gut Jakob wie Benjamin holen lassen können oder auch beide zugleich. Hier weisen zweifellos beide Quellenbücher einen Bruch auf. Man kann ihn durch die Annahme heilen, daß eine ältere Form der Sage von der Reise Jakobs nach Ägypten noch nichts wußte, was uns schon aus anderen Gründen wahrscheinlich dünkte (§5). Ist die Reise Jakobs ein späterer Nachtrag, so begreift man, daß sie nicht organisch aus dem Zusammenhang hervorwächst. Das Zusammentreffen Josephs mit Benjamin mag also einmal der Höhepunkt der Sage gewesen sein, sofern es nicht nur die Entdeckung Josephs, sondern auch die endgültige Wiedervereinigung der Brüder herbeiführte. Unter dieser Voraussetzung hat es einen Sinn, wenn Joseph Benjamin holen läßt, auch dann, falls es sich für ihn nur um eine Scheinprobe handelt.

Sicher bezeugt ist das Kundschafter-Motiv nur im Elohisten[1]). Als Fortsetzung verlangt man, daß die Brüder wenigstens den Versuch machen, den Verdacht zu entkräften. Sie müßten sofort wieder aus Kanaan nach Ägypten zurückkehren, um sich zu rechtfertigen und ihren gefangenen, als Geisel zurückgebliebenen Bruder zu lösen. Statt dessen warten sie nach dem gegenwärtigen Text angeblich des Jahvisten[2]), bis die Hungersnot sie wieder nach Ägypten zu gehen zwingt. Aber der Elohist, der uns hier nicht erhalten ist, mag anders erzählt haben. Wellhausen (Composition [3] S. 56) hat angenommen, Joseph habe nach dem Jahvisten überhaupt nicht den Vorwurf gegen seine Brüder erhoben, sie seien Kundschafter. Er habe genau nach ihrer Familie geforscht, bei dieser Gelegenheit von Benjamin gehört und daraufhin ohne jeden Grund befohlen, ihm nicht wieder ohne Benjamin vor die Augen zu treten[3]). Von einer Fesselung Simeons wäre dann natürlich nicht die Rede gewesen; Joseph hätte sich mit dem moralischen Zwange begnügt. Die Brüder konnten dann ruhig warten, bis die Hungersnot sie wieder nach Ägypten trieb. So einleuchtend diese Rekonstruktion zunächst ist, namentlich für die Erklärung des letztgenannten rätselhaften Zuges, so hat Gunkel dennoch ihre Richtigkeit angefochten, und

---

1) c. 42. 2) c. 43. 3) 43,7.

man wird ihm zustimmen müssen, vor allem deshalb, weil der nicht begründete Befehl des Ministers an die Söhne Jakobs, nur mit Benjamin wieder vor ihm zu erscheinen, bei einem guten Erzähler unmöglich wäre. Demnach haben wahrscheinlich beide Quellen das Kundschafter-Motiv gekannt. Eine Rechtfertigung des Verdachtes, die sich überhaupt kaum geben ließ, war überflüssig, genau so wie beim Motiv des versteckten Bechers, weil sich Joseph sofort nach der Ankunft Benjamins entdeckte. Dieser Schluß mußte wegfallen, sobald die Kundschafter-Sage mit der anderen Sage vermischt wurde, die Benjamin als Dieb verdächtigen wollte. Von hier aus erklärt sich auch, warum die Brüder scheinbar nicht sofort zurückkehren; die Becher-Sage war eben ursprünglich parallel der Kundschafter-Sage, und darum begannen beide mit der Hungersnot in Kanaan. In Wirklichkeit aber erzählte die gegenwärtig maßgebende Sagenform, daß die Brüder sofort umkehrten[1]).

Daß die Kundschafter-Sage auch im Eingang überarbeitet worden ist, läßt sich an der unmittelbaren Fortsetzung sicher zeigen. Joseph erklärt, er wolle einen der Brüder senden, um Benjamin holen zu lassen; die anderen sollen solange im Gefängnis bleiben. Aber merkwürdiger Weise geschieht dies nicht; vielmehr werden sie alle ins Gefängnis geworfen, und keiner wird entsandt. Hier hat also die Sage einen deutlichen Bruch. Nach drei Tagen, so wird weiter erzählt, will Joseph plötzlich nur einen Gefangenen zurückhalten. Von einer Sinnesänderung ist nicht die Rede; das ist vielleicht nicht unbedingt notwendig, aber sie muß doch in irgend einer Weise begründet sein. Die Annahme einer inneren Umstimmung Josephs von der Grausamkeit zur Milde genügt um so weniger, als er seinen ersten Befehl nicht ausführen läßt. Hier liegt vielleicht ein einfacher Textfehler vor. Nach 42, 16 könnten die Worte ausgefallen sein: „Aber die Söhne Jakobs weigerten sich, auf Josephs Plan einzugehen." Sie halten zusammen; keiner von ihnen will allein zurückkehren und die anderen im Elend des Kerkers zurücklassen. Daraufhin muß Joseph auf seinen Plan verzichten und wirft sie zunächst alle ins Gefängnis. Aber ihr Solidaritätsgefühl macht Eindruck auf ihn; so ist es begreiflich, daß er drei Tage später, als sie immer noch auf ihrer Weigerung beharren, einen milderen Vorschlag durchzuführen versucht, dem sie sich nicht entziehen. Wahrscheinlicher ist eine andere Möglichkeit zur Lösung der hier vorliegenden Schwierigkeit: die Annahme von zwei ursprünglich selbständigen Varianten, die durch das Datum nur lose mit einander verbunden wären. Nach einer älteren Fassung, die Joseph noch

[1]) 43, 1 ist noch die alte Einleitung zur Becher-Sage; 43, 2. 10 stellt die Klammer her. Man muß also 43, 1. 2. 10 streichen, um den Zusammenhang der gegenwärtigen Sage wiederherzustellen.

grausamer denkt, wird nur ein Bruder entlassen; die andere Fassung ist jünger, weil sie die gegenwärtige Sage beherrscht. Wie man sich auch entscheiden mag, jedenfalls ist der Eingang der Erzählung so, wie er lautet, nicht in Ordnung.

Die Urform der Kundschafter-Sage, soweit sie noch aus dem gegenwärtigen Text erschlossen werden kann, lautete demnach so: Als die Brüder (ohne Benjamin) nach Ägypten kommen, um Getreide zu kaufen, und von Joseph erkannt werden, verdächtigt er sie als Kundschafter, um sie bestrafen zu können. Er wirft sie ins Gefängnis, entläßt dann aber (nach der älteren Fassung, wie es scheint, einen von ihnen, nach der jüngeren dagegen) alle bis auf einen (Simeon), um Benjamin zu holen. Diese Forderung, die er in der Hauptsache für sich selbst stellt, weil er seinen Lieblingsbruder wiedersehen und bei sich behalten will, wird zugleich zu einer Probe der Brüder auf ihre gegenseitige Solidarität: Werden sie den Simeon im Stich lassen, so wie sie einst den Joseph verstoßen haben? Diesmal bewähren sie ihre Bruderliebe; sie kehren sofort mit Benjamin zurück und erhalten nun als Belohnung für ihre Treue nicht nur die Freigabe Simeons, sondern auch die Wiedervereinigung mit Joseph, der ihnen edelmütig verzeiht und fortan für sie sorgt. Hier werden überall schon zwei Begegnungen vorausgesetzt; daß es eine noch ältere Form mit nur einer Begegnung gegeben habe, kann man zwar vermuten, aber nicht beweisen. Da die Einführung Benjamins einer verhältnismäßig späten Zeit angehört (§ 3) und da der Sternentraum eine Wiedervereinigung Josephs mit den Eltern fordert (§ 6), so könnte auf einer älteren Stufe von einer Nachholung der Eltern statt derjenigen Benjamins die Rede gewesen sein; doch haben sich Spuren einer solchen Darstellung nicht mehr erhalten. Freilich fragt es sich, ob nicht die Verdächtigung der Brüder als Diebe älter ist; dann müßte man die ältesten Sagenformen mit diesem Motiv verbinden.

Wie bei der Kundschafter-Sage so werden auch bei der Erzählung vom versteckten Geld alle Brüder der Gefahr ausgesetzt, als Verbrecher bestraft zu werden; ursprünglich wurden sie wohl in der ersten Herberge von den Häschern Josephs gefangen genommen und zurückgeführt. Joseph konnte sich ihnen dann sofort entdecken oder sie noch weiter quälen, indem er einen (oder alle bis auf einen) festhielt; der eine (oder die anderen) sollten (die Eltern oder) Benjamin nachholen. Auf einer späteren Stufe aber hat das Motiv vom versteckten Geld einen anderen Sinn gewonnen; es ist zu einem Mittel geworden, um die Ehrlichkeit der Brüder zu erproben. Sind sie ehrlich, werden sie sofort umkehren, sobald sie es finden; im anderen Falle sind sie unehrlich. Nun finden sie nach dem Elohisten das Geld erst in Kanaan; da die Fortsetzung fehlt, kann man vermuten, daß sie daraufhin sofort

zurückkehren und damit ihre Ehrlichkeit beweisen. Dann ist die Geschichte einheitlich; auffällig bleibt nur, daß das Geld erst in Kanaan gefunden wird, auch wenn es unten im Sack liegt. Sehr viel wahrscheinlicher erzählt der Jahvist, daß das Geld oben im Sack liegt und schon in der ersten Herberge entdeckt wird. Aber merkwürdiger Weise kehren die Brüder nicht um. Auch als der Vater davon erfährt, kehren sie nach dem gegenwärtigen Text noch nicht um, sondern warten, bis die Hungersnot sie wieder nach Ägypten treibt. Dann allerdings nehmen sie das Geld mit und wollen es zurückgeben, — als ob sie jetzt noch ihre Ehrlichkeit damit beweisen könnten! Man sollte erwarten, daß der Hausmeier sofort ihre Unehrlichkeit feststellt, da sie das Geld nicht freiwillig, sondern gezwungen zurückbringen; aber er schweigt und hat keinen Zweifel an ihrer Ehrlichkeit. Als dann der Becher Josephs in Benjamins Sack gefunden wird, berufen sie sich mit besonderem Nachdruck auf das zurückgegebene Geld und die damit bewiesene Ehrlichkeit[1]). Das nützt ihnen zwar nichts, wird aber auch nicht als falsch zurückgewiesen. Demnach kann kein Zweifel sein, daß sie nach dem Urteil des Jahvisten tatsächlich ehrlich sind, während sie nach seiner Darstellung als unehrlich gelten müssen. Hier hat die Sage wiederum einen deutlichen Bruch. Da eine Unehrlichkeit der Brüder, mag sie auch sonst vorausgesetzt werden, jedenfalls am Schluß der Sage in sich unwahrscheinlich ist, so könnte eine ältere Fassung erzählt haben, daß sie sofort umkehrten, sobald sie das Geld in der ersten Herberge fanden. Die Umgestaltung erfolgte, weil der Sammler mit ihr eine andere Fassung verbinden wollte, welche die Anwesenheit Benjamins bedingte.

Die Urform der Geld-Sage lief also, wie es scheint, in zwei Fassungen um. Die eine läßt sich nur aus der Art des Motivs selbst erschließen und würde der Erzählung vom versteckten Becher entsprechen; die Hauptsache ist, daß das Geld von den Häschern gefunden wird, ehe die Brüder selbst es entdeckt haben. Die Überlieferung dagegen berichtet, daß die Brüder selbst das Geld fanden; da dies schon in der ersten Herberge geschieht, wenigstens nach dem Jahvisten, so muß dies etwas zu bedeuten haben. Vermutlich war die Sage in ihr Gegenteil verkehrt worden: Statt als Diebe entlarvt zu werden, wurden die Brüder als ehrliche Leute erkannt. Darauf mußte entweder sich Joseph sofort offenbaren, sodaß seine Brüder mit dem Schrecken davonkamen, oder, wenn eine zweite Prüfung folgte, so mußte sie einen anderen Sinn haben.

Die Sage vom versteckten Mundbecher ist in sich am leichtesten verständlich, wenn weder die Erzählung vom versteckten Geld noch die

---

[1]) 44, 8.

Verdächtigung als Kundschafter vorausging. Während in diesen beiden Fällen alle Brüder in die höchste Gefahr geraten, läßt die vorliegende Sage nur Benjamin als den Schuldigen erscheinen; er mußte also von vornherein die älteren Brüder begleitet haben. Vielleicht hat Joseph nach einer nicht überlieferten Fassung die Absicht, Benjamin festzuhalten, wirklich einmal durchgeführt, wie er es mit Simeon getan haben soll; es könnte geschehen sein, um die Eltern zu zwingen. Sicher aber verbindet er hier mit der Absicht, seinen Brüdern einen heilsamen Schrecken einzujagen, den Gedanken einer Prüfung, die sich im Zusammenhang der Novelle sogar mit der vorhergehenden Probe vereinigen läßt, weil sie sich dem Sinne nach von ihr unterscheidet; denn die Söhne Jakobs werden hier nicht auf ihre Ehrlichkeit, die bereits erwiesen ist, sondern auf ihr Verantwortungsgefühl oder auf ihre Bruderliebe hin geprüft. Daß dies ein wesentlicher Zug ist, geht aus der ganzen Darstellung hervor. Der Hausmeier, der die Häscher anführt, betont ausdrücklich: „Bei welchem er gefunden wird, der sei mein Knecht; ihr aber sollt frei ausgehen“ [1]). Trotzdem lassen die Brüder Benjamin nicht im Stich, sondern kehren mit ihm um. Der Hausmeier läßt sich das gefallen, aber Joseph weist das ausdrücklich zurück [2]). Dennoch beharren die Brüder auf ihren Vorsatz. So treten sie alle für den einen ein und zeigen damit ihre Bruderliebe. Der Schluß der Sage [3]) bringt allerdings einen falschen Ton hinein. Man könnte es für eine unwichtige Abwandlung des Motivs halten, wenn Juda den edelmütigen Vorschlag macht, er wolle allein als Sklave zurückbleiben. Das könnte an Simeons Fesselung erinnern. Aber Beides ist doch grundverschieden; denn dort tritt einer für alle, hier nur einer für den anderen ein. Überdies widerspricht die Absicht Judas dem innersten Wesen des Motivs, da es nicht einen, sondern alle Brüder auf die Probe stellen will. Endlich ist für Juda nicht die Bruderliebe, sondern die Vaterliebe ausschlaggebend; er wagt dem greisen Jakob nicht ohne Benjamin wieder vor die Augen zu gehen. Auch das steht im Widerspruch mit dem Gedanken der Prüfung, die nicht auf die Vaterliebe, sondern auf die Bruderliebe abzielt. Für die ursprüngliche Form der Erzählung muß die Rücksicht auf den Vater ganz ausgeschaltet werden; der Vorschlag Judas ist daher ein aufgesetztes Licht, um den hochherzigen Sinn der Brüder noch heller erstrahlen zu lassen.

Die Verdächtigungen, die Joseph gegen seine Brüder erhebt, scheinen auf den ersten Blick in keinem engeren Zusammenhang mit dem Verhalten zu stehen, das sie anfangs gegen ihn geübt haben, ehe sie ihn in die Sklaverei verkauften. Immerhin sind die Charaktereigenschaften bezeichnend, die dabei auf die Probe gestellt werden.

---

[1]) 44, 10. [2]) 44, 17. [3]) 44, 18–34.

In der Geldsage bewähren die Brüder ihre Ehrlichkeit, indem sie das Geld zurückgeben (wenn auch nach der gegenwärtigen Fassung reichlich spät); in der Kundschafter- und in der Bechersage erweisen sie ihre Bruderliebe, indem sie einer für den andern eintreten. Mit Ausnahme der Kundschaftersage handelt es sich nicht um Scheinproben, sondern um ernsthafte Prüfungen, nicht für die Ägypter, sondern für Joseph selbst; denn auf seinen Befehl werden sie angestellt. Nun ist die zweite Prüfung ohne weiteres aus dem Anfang der Josephsage verständlich. Die Brüder, die Joseph verkauft oder in die Zisterne geworfen haben, daß er geraubt werden konnte, haben damals keine Bruderliebe bewiesen. Naturgemäß will er sich erst dann entdecken, wenn er sieht, daß sie sich gebessert haben und seiner wert geworden sind. Daher muß er den Schein der Grausamkeit auf sich laden und sie schwer verdächtigen, ehe er seine Milde offenbaren kann. Gunkel leugnet zwar, daß die Brüder sich tatsächlich gebessert hätten, aber mit Unrecht, wie aus ihren Handlungen hervorgeht; sie handeln Benjamin gegenüber anders und besser, als sie Joseph gegenüber gehandelt haben. Vor einer paulinischen Vertiefung dieses Gedankens muß man sich freilich hüten, wenn man nicht einen falschen Sinn in die Sage eintragen will. Demgemäß setzt nun weiter das erste Motiv voraus, daß die Brüder einmal unehrlich gewesen sind. Damit ist schwerlich die Lüge gegenüber dem Vater gemeint, von der die gegenwärtige Erzählung allein redet; eine frühere Form wird vielmehr von einer Unehrlichkeit der Brüder gegen Joseph selbst gesprochen haben. Für die Söhne des Betrügers Jakob wäre das in keiner Weise auffällig. Nur dann entsprechen sich Anfang und Schluß der Sage genau. So ergibt sich auch von hier aus wie aus dem Sternentraum, daß c. 37 einmal ganz anders gelautet hat, als es uns jetzt überliefert ist.

Fragt man, welche von den drei selbständigen Hauptsagenformen die älteste sei, so läßt sich keine sichere Antwort darauf geben; doch spricht die Wahrscheinlichkeit für die Kundschafterform. Denn erstens wird man diejenigen Sagen für älter erklären müssen, in denen Joseph eine grausamere Rache nimmt, da seine Gestalt zweifellos allmählich veredelt worden ist. Alle Brüder werden als Späher verdächtigt, alle ins Gefängnis geworfen und ursprünglich alle bis auf einen darin festgehalten. Nach der Geldsage werden zwar auch alle Brüder beschuldigt, aber nur Simeon muß im Kerker bleiben. Die Bechersage dagegen wirft nur auf Benjamin den Schein des Diebstahls, und dann entdeckt sich Joseph sofort seinen Brüdern. Nach diesem Gesichtspunkt würde also die überlieferte Reihenfolge der Motive auch der Chronologie der Sagenformen entsprechen; beim Becherdiebstahl beweist Joseph die größte Milde. Eine zweite Erwägung unter-

stützt dieses Ergebnis. Während die Vorwürfe der Spionage und des Gelddiebstahls geläufige Motive sind, zeigt der Becher eine enge Beziehung zu Joseph als dem weisen Zauberer und Traumdeuter, wie er hauptsächlich in der Großvezier-Sage erscheint, die wir als die jüngere Form erkannt haben. Auch ist beim Becher jede Leugnung des Diebstahls unmöglich, was beim Gelde leicht denkbar ist. Wäre das in jeder Hinsicht ausgezeichnete Motiv des Bechers das älteste, dann wären die anderen wahrscheinlich ihm entsprechend gestaltet. Obwohl der Grund nicht zwingend ist, stammt doch vielleicht die Beschuldigung der Brüder als Späher ursprünglich von dem König Joseph, da es sich dabei um einen politischen Verdacht handelt. Jedenfalls werden wir in diesem Punkt eine allmähliche Vervollkommnung der Sage annehmen dürfen. Drittens ist die Kundschaftersage weniger ausgeklügelt als die beiden anderen, die nicht von der gegebenen Situation ausgehen, sondern die Umstände erst absichtlich von Joseph schaffen lassen, auf Grund deren der Verdacht erhoben wird. Das Einfache aber ist älter als das Raffinierte. Endlich kommt viertens hinzu, daß beim Gelddiebstahl noch Ruben[1]), beim Becherdiebstahl dagegen schon Juda als Sprecher und sogar als Führer der Brüder auftritt[2]). Die verschiedenen Fassungen der drei Hauptformen, die sich mit größerer oder geringerer Sicherheit nachweisen ließen, lehren eindringlich, wie beliebt dieses Thema bei den Erzählern gewesen sein und welche lange Entwicklung gerade auch dieser Teil der Joseph-Novelle durchgemacht haben muß.

Zusammenfassung.

Die Joseph-Sage unterscheidet sich von den beiden anderen Vätersagen der Form nach in einem wesentlichen Punkte. Während bei Abraham und Jakob ursprünglich selbständige Einzelsagen zu einem Sagenkranz zusammengebunden sind, sodaß hinterher künstlich ein mehr oder weniger loser Zusammenhang hergestellt worden ist, sind bei der Joseph-Sage — mit wenigen Ausnahmen — die einzelnen Teile niemals selbständig gewesen, sondern von innen heraus organisch aus dem Zusammhang des Ganzen erwachsen, sodaß sie als Glieder an einem gemeinsamen Körper aufgefaßt werden müssen. Die Bedeutung der einzelnen Teile kann man infolgedessen nur dann erkennen, wenn man den Blick auf das Ganze gerichtet hält; gerade umgekehrt ist es bei den anderen Vätersagen: Da haben die einzelnen Teile ihren Wert in sich selbst, und die Beziehung zum Ganzen ist mehr oder weniger nebensächlich. Die literargeschichtliche Analyse muß daher auch in beiden Fällen verschieden verfahren: Bei Abraham und Jakob bildet die Einzelsage die literarische Einheit, von der die Betrachtung aus-

[1]) 42, 22. 37. [2]) 43, 8; 44, 18 und besonders 44, 14; dazu vgl. § 3.

gehen muß, bei Joseph dagegen der Zusammenhang der ganzen Novelle, die die Lebensschicksale Josephs nach einem bestimmten Plan erzählen will. Man könnte zwar auch bei Abraham und Jakob im Blick auf die Sagenkränze von ihren Lebensschicksalen reden, aber es fehlt die künstlerische Absicht, die sie unter gemeinsamem Gesichtspunkt geschaffen haben könnte.

Mit den beiden Namen „Sagenkranz“ und „Novelle“ sind zwei verschiedene literarische Typen unterschieden; statt „Novelle“ pflegt man bisweilen auch „Roman“ zu sagen. Nach Form und Inhalt ist der Joseph-Novelle die Achikar-Novelle auf engste verwandt; etwas ferner stehen ihr die Ruth- und die Esther-Novelle. Sie alle sind Sagennovellen; d. h. sie sind ausgegangen von volkstümlichen Einzelsagen, die ganz kurz waren und mündlich überliefert wurden. Durch breitere Ausmalung der verschiedenen Szenen, durch Zerdehnung der Situationen, durch Einführung neuer Personen und Motive, durch psychologische, sittliche und religiöse Vertiefung sind die Einzelsagen zur Novelle erweitert worden, für die bereits schriftliche Aufzeichnung erforderlich war. Aber während die meisten Sagennovellen aus dem schöpferischen Plan eines einzigen Künstlers entsprungen sind, ist an der Joseph-Novelle von vielen Köpfen gearbeitet worden. So wenig den einzelnen Szenen künstlerische Kraft abgesprochen werden kann, so wenig darf für die ganze Komposition, wie sie uns gegenwärtig vorliegt, der gestaltende Wille eines einzigen Künstlers behauptet werden. Sie war vielleicht einmal eine künstlerische Einheit, als sie noch in der Form der Einzelsage umlief, vielleicht auch noch auf den Anfangsstufen novellistischer Erweiterung, aber jetzt bildet sie nur noch eine literarische Einheit.

Daß die Joseph-Novelle nicht aus einem Guß entstanden ist, zeigt sich zunächst an der ungleichmäßigen Behandlung der verschiedenen Abschnitte im Leben des Helden. Während Abstieg und Aufstieg, dann die Wiedervereinigung mit den Brüdern und die Nachholung der Familie ausführlich geschildert werden, erfährt man aus der Zeit vor der Verstoßung und aus dem Aufenthalt bei den Sklavenhändlern so gut wie nichts. Die zahlreichen Fassungen lehren uns, daß man in der Hauptsache immer wieder an denselben drei Szenen gearbeitet hat: an dem Verkauf in die Sklaverei, an der Erhebung zum Minister und an dem Zusammentreffen mit den Brüdern. Das sind in der Tat die wesentlichsten Bestandteile, die für den Verlauf der Erzählung unentbehrlich sind. Nebensächlich und für den Zusammenhang gleichgültig sind dagegen die Szenen von dem ehebrecherischen Weibe und von der Adoption der Joseph-Söhne durch Jakob; wie bei der Einzelsage alles das sekundär ist, was den straffen Aufbau stört, so muß dasselbe auch von der Novelle gelten. Vom ehebrecherischen

Weibe wird man eben deshalb erzählt haben, um das Leben Josephs in der Knechtschaft auszufüllen und sein Sklavenschicksal wenigstens an einem Beispiel zu erläutern, und von der Adoption der Joseph-Söhne, um dem Aufenthalt des sterbenden Jakob in Ägypten einen reicheren Inhalt zu geben.

Diese beiden Geschichten vom ehebrecherischen Weibe und von der Adoption können ohne Schaden für die Novelle entfernt werden, weil sie überflüssig sind und weil im Gegenteil erst nach ihrer Beseitigung ein glatter Zusammenhang hergestellt wird; andere Gründe bestätigen dies Urteil[1]). Aber es gibt auch sekundäre Zutaten, die für den Verlauf der Erzählung unentbehrlich sind; in diesen Fällen muß man annehmen, daß sie die primären Fassungen verdrängt haben. Dazu gehört zunächst die Ansiedlung in Gosen, die sich mit der Ministerherrlichkeit Josephs nicht reimt[2]); da die Nachholung der Verwandten auch auf einer älteren Stufe nicht gefehlt haben kann, so muß die Sage anders gelautet haben, wenn man nicht vermuten will, daß sie an dieser Stelle immer einen Bruch aufgewiesen hat. Ferner ist die Erhebung Josephs zum Großvezier der ursprünglichen Novelle fremd gewesen[3]); denn die Hungersnot, die er durch seine klugen Maßnahmen überwindet, trifft von Hause aus nur Ägypten, sodaß der Faden der Erzählung durchschnitten ist. Vom Aufstieg Josephs ist aber natürlich jederzeit die Rede gewesen, und der Sternentraum deutet noch seine ursprüngliche Einsetzung zum König an[4]). Während die Bestellung zum Minister und das ehebrecherische Weib aus ägyptischen Märchen stammen, sind die beiden anderen Zutaten, die Adoption und die Ansiedlung in Gosen, Weiterbildungen der Jakob-Sage auf Grund historischer Stammesereignisse.

Die stammesgeschichtlichen Züge, die uns in der Joseph-Sage begegnen, gehören also zum Teil ursprünglich der Jakob-Sage an und sind erst hinterher in die Joseph-Novelle verflochten worden. Das gilt erstens vom Aufenthalt der Hebräer in Ägypten: Joseph weilt in Ägypten selbst am Hof, die Söhne Jakobs dagegen bleiben außerhalb Ägyptens in Gosen. Dazu kommt zweitens die Adoption der Joseph-Söhne durch Jakob, der sein Erbe an sie verteilt, vor allem die Stadt Sichem, die er mit den Waffen in der Hand erobert hat; hier stirbt Jakob in Kanaan, umgeben von seinen kriegerischen Söhnen. Der Widerspruch gegen die Joseph-Novelle ist hier noch größer; denn sie läßt Jakob in Ägypten sterben und denkt seine Söhne nach der älteren Fassung als friedliebende Schafzüchter, nach der jüngeren als Bauern. So entspricht es der wirtschaftlichen Entwicklung des „Hauses Joseph“, allerdings auch der Israeliten überhaupt. Wenn Benjamin, wie

---

[1]) § 2. 7. [2]) § 5. [3]) § 8. [4]) § 6.

anderswo Joseph, als der Jüngstgeborne der Söhne Jakobs gilt, so mag sich darin historische Erinnerung an die Entstehungszeit der gleichnamigen Stämme bergen. Wenn ursprünglich Ruben, später Juda als Sprecher der Brüder erscheint, so spiegelt sich darin gewiß, wie man längst vermutet hat, die Macht Rubens in alter Zeit und das Emporkommen Judas in junger Zeit (seit David) wieder. Wenn bald Manasse und Ephraim Söhne Josephs, bald umgekehrt Ephraim und Manasse Söhne Jakobs heißen, wenn Machir teils als Urenkel teils als Sohn Josephs aufgefaßt wird, so werden darin nicht nur verschiedene Sagengenealogien einander angeglichen, sondern es kommt darin auch die wechselnde Bedeutung der Stämme zum Ausdruck. Aber in allen diesen Fällen handelt es sich nur um stammesgeschichtliche Motive, die über Voraussetzungen, Andeutungen und Genealogien nicht hinausgehen. Wirklich ausgeführte Stammessagen sind nur die Segnung und Adoption der Söhne Josephs durch Jakob und die Übersiedlung nach Gosen. Das ist erstaunlich wenig, wenn man bedenkt, daß Joseph von den ältesten Zeiten an bis zum Exil als Name für einen Stamm oder als zusammenfassende Bezeichnung mehrerer Stämme Nordisraels gebraucht worden ist. Überdies sind diese beiden Stammessagen sekundär; teils bilden sie eine überflüssige Zutat, teils stehen sie im Widerspruch mit der inneren Logik der Novelle. Infolgedessen ist es unmöglich, die Novelle ihrem letzten Ursprung nach auf geschichtliche Erlebnisse des „Hauses Joseph" und deren Ausgestaltung durch das Spiel der Sagen-Phantasie zurückzuführen. Vielmehr muß man umgekehrt annehmen, daß die zu Grunde liegende Novelle ursprünglich nichts mit dem „Hause Joseph" zu tun hat.

Ortssagen fehlen ebenso vollständig wie Kultsagen. Auch ist nirgends eine Spur von Mythen oder mythischen Motiven zu finden; die gegenteiligen Ansichten zu widerlegen, ist nach den treffenden Ausführungen Bernhard Luthers[1]) überflüssig. Was als Grundstamm der Novelle übrig bleibt, ist einfach die Abenteuersage von Joseph, deren Form zu verschiedenen Zeiten ganz verschieden gelautet hat.

Jenseits der Überlieferung durch die gegenwärtigen Quellen steht das seinem Stoffe nach, wie es scheint, nicht-israelitische Königsmärchen, das man bald nach der Zeit Gideons, des „Geweihten" unter seinen Brüdern, auf Joseph übertragen hat[1]). Sicher erhalten ist davon nur der Sternentraum, der uns Rückschlüsse auf den Hauptinhalt gestattet: Joseph, der jüngste Sohn einer kinderreichen Familie, von den Eltern und Geschwistern in gleicher Weise gehaßt, hat einen bedeutsamen Traum, nach dem sich Sonne, Mond und Sterne vor dem

---

[1]) Bei Eduard Meyer: Israeliten S. 145 ff.

Himmelskönige verneigen. Das Ende der Erzählung muß also gewesen sein: Vater, Mutter und Brüder huldigen dem einst verachteten Aschenbrödel als ihrem Könige. Ob Joseph König von Ägypten wird, ist nicht sicher, aber möglich nach Analogie des Königsmärchens, das man auf Mose übertragen hat. Die Brüder werden als Schafhirten geschildert; mit dem Ackerbau fehlt der Garbentraum und die Erhebung zum Landwirtschaftsminister. Die Brüder werden ursprünglich als Gesamtheit dem Joseph gegenübergestanden haben. Es sind aber schon früh Unterschiede gemacht worden, nach denen der eine als gut, die andern als böse erscheinen; denn die Rolle Rubens muß, im Gegensatz zu der Benjamins, in alte Zeit zurückreichen. Wie Joseph König wird, ist nicht mehr deutlich; vielleicht hat er als Sklave eines Gefängnisvogtes Gelegenheit, eine Verschwörung gegen den regierenden König zu entdecken und die Hand der Königstochter zu gewinnen; nach dem Tode des Schwiegervaters besteigt er den Thron. Da eine Hungersnot seine Familie zwingt, sich Nahrung zu suchen, kommen seine Brüder auch in die Stadt seines Reiches und huldigen ihm, ohne ihn zu erkennen. Er aber erkennt sie sofort, verdächtigt sie als Kundschafter und wirft sie ins Gefängnis. Während er die andern festhält, entsendet er einen von ihnen, um die Eltern zu holen. Nachdem auch sie ihm gehuldigt haben, ist seine Rache gesättigt, und er entdeckt sich seinen Verwandten. So ist das Orakel in Erfüllung gegangen, obwohl die Eltern und Geschwister alles getan hatten, es zu durchkreuzen. Diese älteste Fassung wird bald durch eine andere abgelöst, in der Josephs Verhalten gegen seine Brüder milder wird. Er läßt nur noch einen von ihnen fesseln und schickt die anderen, die Eltern herbeizuführen; damit prüft er sie auf ihre Ehrlichkeit und ihre Bruderliebe hin. Sie müssen also einst nicht nur ihren Haß gegen ihn bewiesen, sondern auch eine Unehrlichkeit gegen ihn begangen haben, indem sie ihn bei den Eltern zu Unrecht verdächtigten. Nachdem er ihre Besserung erkannt hat, offenbart er sich ihnen und behält sie bei sich bis an sein Lebensende. Als seine Söhne gelten der ältere Manasse und der jüngere Ephraim. Wenn die Erzählung ursprünglich vielleicht der Art des Märchens nahe stand, so ist sie doch mit der Unterscheidung der Brüder in gute und böse, mit dem Hinweis auf ihre Besserung, mit der Veredelung Josephs und der Milderung seiner Rache, kurz mit der Betonung der sittlichen Pflichten, sicher schon zur Sage geworden.

Auf der zweiten Stufe wird Joseph nicht mehr König, sondern nur noch G r o ß v e z i e r; dadurch wurde die Sage von Grund auf umgestaltet. Was den Anstoß dazu gegeben hat, können wir nur

---

[1]) Um 1100 v. Chr.

vermuten. Gewiß war nicht ohne Einfluß die Unwahrscheinlichkeit, daß Joseph König von Ägypten oder von einem anderen fremden Lande geworden sein sollte; der Wirklichkeitssinn, der immer mehr erwachte, zügelte auch die Phantasie der Sagenerzähler. Da ausländische, auch kanaanitische Sklaven tatsächlich bisweilen ägyptische Minister geworden sind, so konnte auch der Hebräer Joseph, wenn man seine Beziehungen zu Ägypten voraussetzte und sie einigermaßen nüchtern beurteilte, dort sehr wohl bis zum Landwirtschaftsminister emporgestiegen sein. Von Einfluß war natürlich auch die Tatsache, daß die Israeliten jetzt aus Schafhirten zu Ackerbauern geworden waren und deshalb auch besonderes Wohlgefallen an Schilderungen der ägyptischen Landwirtschaft fanden. Jedenfalls wurde die Joseph-Sage jetzt ganz von den Verhältnissen des Bauerntums beherrscht. Neben den Sternentraum tritt der Garbentraum; außer Ziegen und Schafen erhalten die Söhne Jakobs jetzt auch Rinder. Sie gelten jetzt als Bauern und lügen, wenn sie sich als Schafhirten ausgeben. Der Teil, der bis dahin vom Königtum Josephs handelte, wird jetzt durch einen anderen Märchenstoff ersetzt: Nach Ägypten verkauft, kommt Joseph an den Hof, deutet als Weiser die Träume Pharaos, gibt ihm kluge Ratschläge, wie er Ägypten vor der drohenden Hungersnot bewahren kann, wird Großvezier und heiratet die Priestertochter, die ihm zwei Söhne gebiert. Die Träume Pharaos erhalten bald ein Vorspiel in den Träumen des Obermundschenks und des Oberbäckers; die Rettung Ägyptens wird bald in mehreren Fassungen erzählt. Mit der Hungersnot ist nicht nur die Schöpfung der ägyptischen Staats-Kornspeicher, sondern auch die Einführung des Fünften und der anderen Fronden für die Bauern, zugleich der entsprechenden Freiheiten für die Priester aufs engste verknüpft. Schon daß diese ätiologische Sage ägyptische Einrichtungen erklären will, beweist ihren ägyptischen Ursprung. Dieser wird noch deutlicher, wenn man annimmt, daß in der ägyptischen Vorlage, die wegen der mehrfachen Namen wohl schriftlich gedacht werden muß, hinter dem Traumdeuter ein ägyptischer Gott stand wie der Re von Heliopolis. Dann begreift man die Heirat mit der Tochter des Hohenpriesters gerade von Heliopolis und den Eifer des Großveziers für die Vorrechte der Priester sowohl wie des mit ihnen verbundenen Königs. Beispiele wie die Märchen des Papyrus Westcar und die Legende der Hungersnotstele zeigen überdies, daß der Stoff dieser Veziersage aus Ägypten und besonders aus der Gegend von Heliopolis stammen kann. Während die Ägypter einen ägyptischen Weisen als Traumdeuter, Erfinder und Heilbringer feierten, übertrugen die Israeliten nicht ohne nationale Eitelkeit diese Rolle auf ihren weisen Joseph, dessen Beziehungen zu Ägypten feststanden. Dieser ursprünglich selbständige Stoff wird nun

vorn und hinten in die Brudersage eingenietet, wobei die Bruchstellen noch einigermaßen deutlich erkennbar sind: Statt unmittelbar an den Hof zu kommen, wird Joseph erst an den Oberschlächter verkauft, wie es die alte Königssage erzählte; damit war der Anschluß nach vorn hergestellt. Die Fortsetzung verzahnte man dadurch, daß man die Hungersnot von Ägypten aus zwar naturwidrig, aber bequem über die ganze Welt ausdehnte. Seine Brüder verdächtigte Joseph jetzt nicht mehr als Kundschafter, sondern als Diebe, die vor allem seinen Becher gestohlen haben sollten; der Zauberbecher, aus dem er zu weissagen pflegte, gehört notwendig zu dem weisen Vezier und Traumdeuter, wie Joseph auf dieser Stufe geschildert wird. An die Stelle der Eltern trat Benjamin als Lieblingsbruder; nicht ihre, sondern seine Ankunft in Ägypten gab das Zeichen zur Selbstoffenbarung Josephs. Als Führer der Brüder und als der beste unter ihnen gilt jetzt Juda, nicht mehr Ruben. Damit ist der Höhepunkt der Sagenbildung erreicht.

Man darf ihn um 900 v. Chr. nach Jerobeam I. ansetzen. Denn erstens konnte Juda Ruben frühestens seit David verdrängen. Zweitens scheint die Sage von Manasse und Ephraim, deren Geburt sie erwähnt, ursprünglich etwas erzählt zu haben, was jetzt fehlt; denn bloße Namen sind unnützer Ballast. Vielleicht wollte sie auf ein Königtum der beiden Joseph-Söhne hinaus; die Geburt der Königskinder von einer Priestertochter ist ja ein geläufiges Motiv ägyptischer Märchen. Dann würde sich auch die Umwandlung Josephs aus einem König in einen Großvezier am leichtesten erklären: statt des einen Königtums in Joseph kannte man später deren zwei, eins in Manasse (Gideon und Abimelech) und eins in Ephraim (Jerobeam). Wollte man diesen geschichtlichen Erfahrungen in der Sage Ausdruck verleihen, so durften erst die Söhne Josephs: Manasse und Ephraim, nicht Joseph selbst König werden. Wem diese Hypothese zu kühn ist, der muß zugeben, daß wenigstens der Segen Jakobs und die Adoption der Joseph-Söhne die Überflügelung Manasses durch Ephraim und Sichem als Hauptstadt Ephraims voraussetzt; das würde uns wiederum in die Zeit Jerobeams führen. Allerdings muß es fraglich bleiben, wann diese Jakob-Sage in die Joseph-Novelle eingefügt worden ist, aber allgemeine Erwägungen bestätigen die hier vorgeschlagene Datierung[1]).

Dann beginnt, literarisch betrachtet, der Verfall der Joseph-Novelle. Sie wächst zwar an Umfang. Verschiedene Fassungen, die bis dahin als einigermaßen einheitliche Größen gesondert neben einander herliefen, werden zusammengekoppelt; wenn auch zum größten Teil ein Zusammenhang hergestellt und damit ein äußerer Fortschritt erzielt wird, wird dennoch die innere Einheit dadurch zerstört. Das

[1]) § 8.

zeigt sich am deutlichsten bei der Verflechtung der drei Motive vom Kundschafter-Verdacht, vom versteckten Geld und versteckten Mundbecher. Die Handlungsweise Josephs ist teilweise ebenso unverständlich wie die der Brüder; die verspätete Einholung Jakobs, des greisen, halbverhungerten Vaters, der bereits im Sterben liegt, und seine Reise durch die Wüste ist unbegreiflich. Auch neuer Stoff ist hinzugekommen: zunächst wieder eine ägyptische Erzählung, die Geschichte von der Ehebrecherin, verwandt mit dem ägyptischen Märchen von den „beiden Brüdern". Um sie in die Novelle einreihen zu können, hat man ihr den Schluß abgeschnitten. Durch das mehrfache Auf und Ab in der Lebensbahn Josephs wird die Novelle zwar fesselnder und voller gestaltet, zugleich der Charakter Josephs um die Tugend der Keuschheit bereichert, aber der einfache, durchsichtige Plan der alten Sage wird dadurch zerstört. Ferner wird die Zinsbarmachung Ägyptens in phantastischer Weise ausgeschmückt; so wird der von Gott inspirierte Traumdeuter zum klug berechnenden Politiker. Auch sie ist durch die Aufnahme in den Zusammenhang verstümmelt worden; aber durch ein Ungeschick der Redaktion, für das wir nicht dankbar genug sein können, ist uns ihr Schlußteil wenigstens an anderer Stelle erhalten geblieben.

Immerhin darf man nicht übersehen, daß die Joseph-Novelle, was sie an literarischer Einheitlichkeit und künstlerischer Schönheit eingebüßt hat, an Veredlung der Charaktere und Vertiefung der Religion gewonnen hat. Diese Zielstrebigkeit, die sich schon früh bemerkbar macht, ist im Laufe der Zeit noch gewachsen. Von der ursprünglichen Feindseligkeit der Eltern gegen Joseph, die der Sternentraum noch voraussetzt, ist jetzt keine Spur mehr vorhanden; Joseph ist im Gegenteil zum Liebling des Vaters geworden. Die Brüder sind nicht mehr wie zu Anfang der Sagenentwicklung in ihrer Gesamtheit böse, sondern Ruben und Juda sind schon im Beginn der Erzählung milderen Regungen zugänglich, und am Schluß wollen sich gar alle freiwillig für Benjamin opfern. Josephs Rache an seinen Brüdern, die ursprünglich hart ist, wird von Stufe zu Stufe gemildert; ganz darf sie nicht verschwinden, weil die Gerechtigkeit fordert, daß die Brüder eine Strafe finden. Hinter allem Geschehen aber steht die Gottheit, die mit gütiger Hand, was die Brüder Böses geplant haben, zu einem glücklichen Ende führt.

Stammessage und Novelle in den Geschichten von Jakob und von seinen Söhnen.

Von Otto Eißfeldt.

Der Jubilar, dem diese Festschrift dargebracht wird, hat sich mit besonderer Liebe der Erforschung der Genesis-Sagen gewidmet. Während viele von denen, die vor ihm die Genesis erklärt haben, von dem Buch als ganzem oder von der noch größeren Einheit des Hexateuch, von dem dies Buch einen Teil bildet, ausgegangen sind und ihre Hauptkraft auf die Auseinanderlegung dieses Buches oder dieser Bücher in mehrere Quellen verwendet haben, hat er, ohne die Arbeit seiner Vorgänger zu vernachlässigen, sein Augenmerk vor allem auf die kleinste Einheit, auf die Einzelsage, gerichtet und sie nach allen Seiten hin zu verstehen gelehrt. Von hier aus ist er dann fortgeschritten zur Untersuchung der nächst größeren Einheiten, der aus mehreren Einzelerzählungen zusammengesetzten Erzählungswerke mittleren Umfangs. Von zweien dieser Erzählungswerke, des von Jakob und des von Joseph berichtenden, handeln zwei kürzlich erschienene Aufsätze des Jubilars. Der erste, „Jakob", steht im Juni-Heft der Preußischen Jahrbücher von 1919; der zweite, „Die Komposition der Joseph-Geschichten" stellt die Wiedergabe eines auf dem Ersten Deutschen Orientalisten-Tag zu Leipzig am 30. Sept. 1921 gehaltenen Vortrages dar und ist im 76. Bande der Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft abgedruckt.

So heißt es zu jüngst erschienenen Arbeiten Gunkels Stellung nehmen, wenn hier über Stammessage und Novelle in den Geschichten von Jakob und von seinen Söhnen gehandelt werden soll. Als ein Zeugnis für das Weiterwirken der von ihm in den genannten beiden Aufsätzen und in früheren Arbeiten gegebenen Anregungen möchte dieser Versuch gewertet sein, auch da, wo diese Anregungen Ergebnisse hervorbringen, die von den Aufstellungen Gunkels abweichen oder ihnen gar widersprechen.

Gunkels Auffassung der Jakob-Geschichte ist diese: Die Jakob-Geschichte, deren Kern die Jakob-Esau-Erzählungen sind, ist ursprünglich ein Standesmärchen, ein Märchen vom schlauen Hirten, der den dummen Jäger zurückdrängt. Der Name Jakob ist einfach ein Personen-Name der israelitischen Urzeit; es hätte also auch wohl irgend ein anderer Name in der Geschichte gebraucht werden können. Über

die Herkunft des Namens Esau aber läßt sich nichts Sicheres sagen. Auf den schlauen Hirten Jakob, den Überlister Esaus, hat man nun eine andere Geschichte bezogen, die auch von einem jungen klugen Hirten handelte: die Laban-Geschichte. So ist diese an die Jakob-Esau-Geschichte angewachsen. Zugleich hat man aus Lust am Fabulieren zum ersten Teil der Jakob-Esau-Geschichte, d. h. zu den Erzählungen über die Erschleichung von Erstgeburt und Segen, einen zweiten hinzugefügt, der das erneute Zusammentreffen des von Laban zurückkehrenden Jakob mit Esau und die bei dieser Gelegenheit wiederum mit Erfolg angewandten Kunstgriffe des ersteren zum Gegenstand hat. Erst jetzt hat man Jakob Israel gleichgesetzt, d. h. ihn für den Ahnherrn Israels erklärt, und im Zusammenhang damit hat man Esau auf Edom und Laban auf die Aramäer bezogen. Weiter hat man in andere Geschichten, die von Israels Stämmen oder Heiligtümern handelten, den Namen Jakob eingesetzt und sie so mit in die Komposition der Jakob-Geschichten eingestellt; es sind dies die Geschichten von der Geburt der Kinder und vom Geschick einzelner von ihnen, wie Rubens, Judas, Simeons, Lewis und der Dina, sowie die von Bethel, Machanajim, Pnuel und Sichem handelnden Erzählungen. Zusammenfassend kann man sagen, daß der märchenhafte Stoff in der Jakob-Geschichte das Ältere und das Primäre ist, die volksgeschichtlich-politischen Elemente in ihr dagegen sind spät und sekundär. Oder mit den Termini unserer Überschrift, die in diesem allgemeinen Sinne verstanden sein wollen, ausgedrückt: die Jakob-Geschichte ist von Haus aus Novelle. Später ist an die Novelle Stammessage angewachsen und die Novelle selbst auch zur Stammessage umgedeutet.

Ganz ähnlich sind Gunkels Ergebnisse in seinem über die Komposition der Joseph-Geschichten handelnden Aufsatz. Das Älteste an den Joseph-Geschichten ist der Märchenstoff von dem einen guten und den vielen bösen Brüdern, der aus Israels Urzeit herzuleiten ist. Folgende Erzählungen sind Teile dieses ältesten Märchenstoffes: Josephs Entführung nach Ägypten, die Begegnung der Brüder mit Joseph in Ägypten, Joseph entdeckt sich seinen Brüdern, Jakob reist nach Ägypten und bleibt in Gosen. Diese älteste Märchen-Erzählung ist eine reine Familien-Geschichte gewesen; es fehlte ihr jede historische Beziehung, und auch der Name Joseph war ihr fremd. Dieses Märchen ist in sehr alter Zeit auf die 12 Stämme Israels umgedeutet worden, und dabei sind die Namen und die geschichtlichen Beziehungen hinein gekommen. Dann ist der Stoff von der Hand eines Künstlers zu einer großen Komposition umgearbeitet worden. Dabei ist das zugrunde gelegte Märchen weiter ausgestaltet worden; aus e i n e r Begegnung der Brüder mit Joseph sind zwei gemacht, und weiter ist die Erzählung von Jakobs letztem Willen und seinem und Josephs Tod hinzugefügt worden. Zu-

gleich sind die einer besonderen Überlieferung entstammenden ägyptischen Abenteuer Josephs, d. h. die Erzählungen von der ehebrecherischen Ägypterin, von Pharaos Träumen und Josephs Erhebung und davon, wie Joseph Ägypten dem Pharao zinsbar macht, mitten in den alten Märchenstoff hineingestellt worden, und ein Erzähler hat als Vorspiel zu den Träumen Pharaos die Erzählung von Josephs Traumdeutung im Gefängnis frei geschaffen. Die so geartete Komposition der Joseph-Geschichten hat dem Jahwisten und dem Elohisten bereits vorgelegen. Von späterer Hand sind dann in den Jahwisten Tamars Notehe und der Segen Jakobs eingesetzt worden, aus dem ganz äußerlichen Grunde, weil sie der Zeit der Begebnisse nach an die für sie gewählte Stelle zu passen schienen. Zusammenfassend kann man auch bei den Joseph-Geschichten sagen, daß das Märchen das ursprünglich Gegebene ist, zu dem das Historische als etwas Sekundäres später hinzukommt, oder wieder anders ausgedrückt: die Joseph-Geschichte ist von Haus aus Novelle und dann später zur Stammessage umgedeutet worden.

Gunkel ist in beiden Aufsätzen bewußt an der Quellen-Kritik ziemlich achtlos vorübergegangen, und er rechtfertigt dies Verfahren für seinen zweiten Aufsatz mit diesen Worten: „Das Gegebene würde sein, daß wir unsere Arbeit auf Grund der Ergebnisse der Quellenkritik vornähmen. Nun ist aber diese durch Smend aufs neue ins Schwanken geraten. Trotzdem ist das für uns kein unüberwindliches Hindernis. Denn gerade in der Joseph- — wie übrigens auch in der Jakob-Erzählung — stimmen die Quellen, die man gefunden oder zu finden geglaubt hat, in den Grundzügen der Komposition überein. Umgekehrt aber wird eine zukünftige Quellenscheidung an diesen Untersuchungen der Komposition unmöglich vorübergehen dürfen, wenn sie sich nicht in die Gefahr begeben will, innerlich Zusammengehöriges auseinanderzureißen."

Dies „Gegebene" möchte der Verfasser nachzuholen versuchen. Er hat vor kurzem in seiner Hexateuch-Synopse[1]) eine Analyse der Genesis und des Hexateuch überhaupt veröffentlicht, die die von Gunkel angedeuteten neueren Erkenntnisse verwertet und auch eigene Wege geht, und möchte nun Gunkels Auffassung über den Entwicklungsgang der Geschichten von Jakob und von Joseph an seinen quellenkritischen Ergebnissen nachprüfen. Manche von den Thesen Gunkels werden von hieraus ihre Bestätigung finden; andere werden in Frage gestellt. Vor allem wird der Grundsatz, von dem er in seinen eben angeführten Worten ausgeht, daß die verschiedenen Quellen gerade in der Jakob- und in der Joseph-Erzählung den Grundzügen

[1]) Hexateuch-Synopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches in ihre vier Quellen zerlegt und in deutscher Übersetzung dargeboten. Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung 1922.

der Komposition nach übereinstimmen, stark eingeschränkt werden müssen, und seine Forderung, daß eine zukünftige Quellenscheidung an seinen Kompositions-Feststellungen nicht werde vorübergehen dürfen, wird im Zusammenhang damit dann dahin umzubiegen sein, daß sich vielmehr solche literargeschichtlich-ästhetischen Untersuchungen den literarkritisch ausgemachten Tatbestand zur Grundlage nehmen und von diesem festen Punkt aus vorsichtig nach rückwärts tasten müssen. Der Bedeutung der literargeschichtlich-ästhetischen Methode aber und vieler der durch sie von Gunkel an unserem Punkte gewonnenen Ergebnisse wird durch das Gesagte nicht der geringste Abbruch getan.

In der Synopse ist der Erzählungsstoff des Hexateuch auf vier Quellen aufgeteilt, die ihrer Altersfolge nach geordnet und mit den Siglen L, J, E und P bezeichnet sind[1]). Der Synopse selbst ist eine Synoptische Übersicht über den Hexateuch vorangestellt, deren uns angehender Teil hier mitgeteilt wird. Dabei ist hier aber aus Raumersparnis die P-Spalte fortgelassen worden, weil uns P im folgenden nicht beschäftigen wird, und im Zusammenhang damit ist auch Gen. 36 nicht berücksichtigt worden[2].

[1]) Die Quelle L ist im wesentlichen mit dem älteren jahwistischen Stoff identisch, den Budde in der Urgeschichte und in Stücken der Bücher Numeri, Josua und Richter festgestellt und mit J¹ bezeichnet, Smend als einen durch den ganzen Hexateuch laufenden Erzählungsfaden erkannt und ebenfalls J¹ genannt hat. Aber das Siglum J¹ und das dem entsprechend für den jüngeren Jahwisten gebrauchte Siglum J² ist mißverständlich, weil die Siglen so aufgefaßt werden können und auch tatsächlich in diesem Sinne verwendet werden, als ob es sich um eine Grundschrift (J¹) handele, die dann hier und da Erweiterungen (J²) erfahren habe. So liegen die Dinge aber nicht. Vielmehr handelt es sich um vier einst selbständige Bücher, die alle die Geschichte Israels und seine Vorgeschichte von der Weltschöpfung oder doch von Abraham an bis mindestens zur Besetzung Kanaans erzählt haben. Dieser ihrer Art müssen auch die für sie verwendeten Siglen entsprechen. Werden die drei jüngeren Quellen mit großen Buchstaben des Alphabets bezeichnet, so muß auch für die älteste Quelle eine entsprechende Benennung gefunden werden. Die Synopse schlägt für sie das Siglum L als Abkürzung von Laienschrift oder Laienkodex vor, eine nach Analogie von Priesterschrift, Priesterkodex gebildete Bezeichnung, die insofern — freilich auch nur insofern — richtig ist, als diese Quelle von den vier Quellen die profanste Haltung einnimmt und sich dadurch am meisten vom Priesterkodex unterscheidet. Die Dinge liegen dann so, daß von den beiden jahwistischen und von den beiden elohistischen Quellen je ein Paar nach einem inhaltlichen Kriterium als L und P, das andere nach einem formellen Gesichtspunkt als J und E bezeichnet wird.

[2]) Zum Verständnis dieser Übersicht braucht nur dreierlei gesagt zu werden: 1. Die Überschriften der Erzählungsstücke sind in der Reihenfolge ihres erstmaligen Vorkommens mit fettgedruckten arabischen Zahlen versehen. 2. Der Kursivdruck einer Stück-Überschrift zeigt an, daß dies Stück auch in der betreffenden Quelle steht, aber an anderer Stelle. 3. Die hinter jeder Stück-Überschrift mitgeteilten Verszahlen zeigen an, daß das jeweilige Stück in dem durch die Anfangs- und durch die Schlußzahl bezeichneten Raume steht; was davon im einzelnen dem Stücke angehört, veranschaulicht die Synopse.

L	J	E
40 Die Geburt Esaus und Jakobs Gen. 25, 21–26	–	–
41 Esau verkauft Jakob sein Erstgeburtsrecht 25, 29–34	41 Jakob betrügt Esau um den Erstgeburtssegen Gen. 25, 27. 28. 27, 1–36	41 Jakob betrügt Esau um den Erstgeburtssegen Gen. 25, 27. 27, 2–40
–	42 Jakobs Flucht vor Esau 27, 41–45	42 Jakobs Flucht vor Esau 27, 41–45
11 Bau eines Altars in Bet-El 12, 8	11 Jakobs Traum in Bet-El. Benennung des Ortes 28, 13–19	11a Jakobs Traum in Bet-El 28, 10–22 *11b Altarbau in Bet-El und Benennung des Ortes 35, 1—7*
43 Jakobs Ankunft bei Laban 29, 1–10	43 Jakobs Ankunft bei Laban 29, 6–14	43 Jakobs Ankunft bei Laban 29, 4–13
44 Jakobs Verheiratung mit Lea u. Rahel 29, 14–30	–	44 Jakobs Verheiratung mit Lea und Rahel 29, 17
–	45 Jakobs Kinder von seinen Frauen und von deren Mägden 29, 31–30, 24	45 Jakobs Kinder von seinen Frauen und von deren Mägden 30, 1–24
46 Jakobs neuer Dienstvertrag mit Laban 30, 29–34	46 Jakobs neuer Dienstvertrag mit Laban 30, 25–33	46 Jakobs neuer Dienstvertrag mit Laban 30, 26–28
47 Jakobs durch einen Hirtenkunstgriff entstandener Reichtum 30, 35–43	47 Jakobs durch einen Hirtenkunstgriff entstandener Reichtum 30, 35–40	47 Jakobs durch Elohims Eingreifen entstandener Reichtum 31, 2–12
48 Jahwes Befehl an Jakob zur Rückkehr in seine Heimat 31, 1–3	–	48 Elohims Befehl an Jakob zur Rückkehr in seine Heimat 31, 13–16
49 Jakobs Flucht vor Laban 31, 19–36	49 Jakobs Flucht vor Laban 31, 25–42	49 Jakobs Flucht vor Laban 31, 17–43
50 Jakobs Vertrag mit Laban 31, 44–52	50 Jakobs Vertrag mit Laban 31, 44–32, 1	50 Jakobs Vertrag mit Laban 31, 49–32, 1
–	51 Anspielung auf den Namen Machanajim 32, 11	51 Machanajim 32, 2. 3
–	52 Jakobs Vorbereitungen für seine Begegnung mit Esau 32, 4–21	52 Jakobs Vorbereitungen für seine Begegnung mit Esau 32, 4–22
53 Jakobs Kampf mit einem Dämon, der ihn segnet 32, 24–33	53 Jakobs Begegnung mit Esau 32, 23–33, 16	53 Jakobs Begegnung mit Esau 32, 24–33, 11
54 Der Dämon nennt Jakobs Namen in Israel um 32, 28. 29	–	–

L	J	E
55 Herleitung des Namens Pnuel 32, 31	55 Anspielung auf den Namen Pnuel 33, 10	—
—	56 Jakobs Aufenthalt in Sukkot 33, 17	—
57 Jakobs Aufenthalt bei Sichem. Errichtung eines Altars 33, 18. 19	—	57 Jakobs Aufenthalt bei Sichem 33, 18—20
58 Schändung der Dina durch Sichem. Ermordung Sichems durch ihre Brüder Simeon und Lewi 34, 1—35, 5	—	58 Die Ausmordung Sichems 34, 4—29
11 Bau eines Altars in Bet-El 12, 8	*11 Jakobs Traum in Bet-El. Benennung des Ortes 28, 13—19*	11b Altarbau in Bet-El und Benennung des Ortes 35, 1—7 *11a Jakobs Traum in Bet-El 28, 10—22*
—	—	59 Tod und Begräbnis der Debora. Die Mazzebe auf ihrem Grabe 35, 8—14
—	—	60 Geburt Benjamins. Rahels Tod. Die Mazzebe auf ihrem Grabe 35, 16—20
61 Rubens Schandtat 35, 21. 22	—	—
—	66 Haß der Brüder auf Joseph 37, 3—10	66 Eifersucht der Brüder auf Joseph 37, 11
—	67 Der Brüder Rache an Joseph. Er wird an Ismaeliter verkauft und durch diese nach Ägypten gebracht 37, 12—35	67 Der Brüder Rache an Joseph. In eine Zisterne geworfen, wird er von Midianitern herausgezogen und nach Ägypten verkauft 37, 13—36
68 Juda und Tamar 38, 1—30	—	—
—	69 Josephs Dienst bei seinem Herrn 39, 1—5	69 Josephs Dienst bei Potiphar 39, 1—6
—	70 Josephs Keuschheit und Gefängnis 39, 6—23	—
—	71 Josephs Traumdeutung im Gefängnis 40, 1—5	71 Josephs Traumdeutung im Gefängnis 40, 1—23
—	72 Die Träume des Pharao und Josephs Erhöhung 41, 31—48	72 Die Träume des Pharao und Josephs Erhöhung 41, 1—49
—	73 Die Geburt Manasses und Ephraims 41, 50. 51	73 Die Geburt Manasses und Ephraims 41, 50—52

L	J	E
—	74 Beginn der Hungersnot 41, 53—56	74 Beginn der Hungersnot 41, 54—57
—	75 Die erste Begegnung der Brüder mit Joseph in Ägypten 42, 1—38	75 Die erste Begegnung der Brüder mit Joseph in Ägypten 42, 1—37
—	76 Die zweite Begegnung der Brüder mit Joseph in Ägypten 43, 1—34	76 Die zweite Begegnung der Brüder mit Joseph in Ägypten 43, 14—23
—	77 Der versteckte Kelch 44, 1—34	—
—	78 Joseph gibt sich seinen Brüdern zu erkennen und fordert sie auf, mit ihrem Vater nach Ägypten überzusiedeln 45, 1—28	78 Joseph gibt sich seinen Brüdern zu erkennen, und der Pharao fordert sie auf, mit ihrem Vater nach Ägypten überzusiedeln 45, 2—27
—	79 Israels Aufbruch nach Ägypten 46, 1—4	79 Jakobs Aufbruch nach Ägypten 46, 2—5
—	80 Israels Ankunft in Gosen und sein Empfang durch Joseph 46, 28—34	—
—	81 Brüder Josephs vor dem Pharao. Der Pharao weist Israel das Land Gosen zum Aufenthalt an 47, 1—12	—
—	82 Joseph macht die Ägypter mit ihren Äckern zu Leibeigenen des Pharao 47, 13—26	*Vgl. 41, 34*
—	84 Israels Verfügung über sein Begräbnis 47, 27—31	—
—	85 Israel segnet Ephraim und Manasse 48, 2—20	85 Jakob segnet Joseph in Manasse und Ephraim und verleiht ihm Sichem 48, 1—22
86 Jakob segnet seine 12 Söhne 49, 2—27	—	—
—	87 Israels Tod 49, 33	—
—	88 Israels Begräbnis 50, 2—14	88 Jakobs Begräbnis 50, 1—4
—	89 Josephs edelmütiges Verhalten gegen seine Brüder 50, 18—21	89 Josephs edelmütiges Verhalten gegen seine Brüder 50, 15—23

L	J	E
—	90 Joseph kündigt seinen Brüdern ihre Rückkehr ins Land Kanaan an 50, 24	90 Joseph kündigt seinen Brüdern ihre Rückkehr ins Land Kanaan an und trifft eine Verfügung über sein Begräbnis 50, 25
—	91 Josephs Tod Exod. 1. 6	91 Josephs Tod 50, 26
92 Die Fronarbeiten der Israeliten in Ägypten Exod. 1, 7–11	92 Die Fronarbeiten der Israeliten in Ägypten 1, 8–12	92 Die Fronarbeiten der Israeliten in Ägypten Exod. 1, 12–14

Schon ein flüchtiger Überblick über die an die drei Quellen gewiesenen Stücke zeigt, daß J und E in der Jakob- wie in der Joseph-Geschichte fast ganz parallel laufen. Was J vor E oder E vor J voraus hat, sind meist solche Stücke, die tatsächlich in beiden Quellen gestanden haben, aber durch die Redaktion weggebrochen sind, wie Stück 44, 80 u. a.; wo das nicht der Fall zu sein scheint wie bei 56 und 59, handelt es sich um Stücke, die für den Gesamtaufriß der Erzählungswerke unerheblich sind. Von J und E gilt allerdings die These, daß ihre Jakob-Joseph-Geschichten in den Grundzügen der Komposition übereinstimmen. Aber L weicht aufs stärkste von J und E ab. Am meisten fällt das bei der Joseph-Geschichte auf, von der L überhaupt nichts hat. Aber auch der Aufriß seiner Jakob-Geschichte ist sehr verschieden von der Jakob-Komposition des J und des E. Diese in die Augen fallenden Tatsachen gilt es genauer zu untersuchen.

Wie Gunkel gezeigt hat, zerfällt die Komposition der Jakob-Geschichten von J und E in diese drei Teile: 1. Jakob-Esau-Sagen, I. Teil; 2. Jakob-Laban-Sagen; 3. Jakob-Esau-Sagen, II. Teil. Bei L fehlt der zweite Teil der Jakob-Esau-Sagen, und er ist hier nicht etwa infolge redaktioneller Maßnahmen ausgefallen; vielmehr ist, wie gleich deutlich werden wird, der erste Teil dieser Sagen hier so angelegt, daß kein zweiter Teil gefolgt sein kann. An der Stelle des von J und E gebotenen zweiten Teils der Esau-Sagen steht in L die Erzählung von Jakobs Kampf mit einem Dämon, der ihn segnet 32, 24–33. Die Erzählung nimmt nämlich keineswegs, wie Gunkel meint, eine isolierte Stellung ein, vielmehr hat sie in der Jakob-Geschichte des L ihren notwendigen Platz: der Dämon sucht den eben glücklich allen Gefahren entronnenen Jakob am Betreten des ihm verheißenen Landes zu hindern, wird aber überwunden und muß noch dazu dem Sieger einen neuen Namen und einen Segen verleihen, die sich beide auf den Besitz des Landes beziehen. Der Dämon bei L entspricht also, wie man längst gesehen, aber nicht genügend gewürdigt hat, dem Esau bei J und E. Denn in J und E ist es Esau, der

dem von Laban zurückkehrenden Jakob gefährlich zu werden droht. Daß dem so ist, zeigt allein schon die oft beachtete Tatsache, daß der Name Pnuel in L von der Begegnung Jakobs mit dem Elohim, in J von der Begegnung Jakobs mit Esau „wie mit einem Elohim" abgeleitet wird. Zugleich wird hier deutlich, daß L die ältere Erzählung bietet und J von L abhängig ist; denn anders kann die in diesem Punkte vorhandene Ähnlichkeit und Verschiedenheit von L und J nicht erklärt werden. Mit der Erzählung von Jakobs Kampf gegen einen Dämon, der ihn segnet, ist bei L die Jakob-Geschichte ziemlich zu Ende. Es folgt nur noch die in 33, 18. 19 steckende Notiz, daß Jakob, wohlbehalten bei der Stadt Sichems angelangt, zum Dank für die Rettung aus allen Gefahren seinem Gott einen Altar baut und diesem den Namen „El ist der Elohim Israels" gibt. Dieser Zug muß aus L herstammen. Denn L allein hat bisher die Umnennung Jakobs in Israel erzählt, so kann nur er hier von einem dem Gotte Israels geweihten Altar gesprochen haben. Mit Israel ist hier die Einzelperson des Ahnherrn gemeint, nicht, wie man meistens mit Unrecht erklärt, das Volk. Das existiert in der Situation von Gen. 33, 18. 19 noch nicht, und die Erzähler der Genesis führen die Fiktion von den Vätern des Volkes und der Stämme als von einzelnen Personen ganz konsequent durch. Statt „Elohim Israels" hätte hier auch „mein Elohim" gesagt werden können; die erstere Formel ist offenbar darum gewählt, weil es bei Sichem in der Tat einen Altar mit dem Namen „Elohim Israels" (Jos. 8, 30) gegeben hat. Zweifellos bezieht sich das Israel dieses Namens auf das Volk Israel, aber unsere Stelle will den Namen so erklären, daß der Ahnherr Israel den Altar s e i n e m Gott zum Dank gebaut hat.

Mit der Errichtung dieses Dank-Altars schließt die eigentliche Jakob-Geschichte des L ab. Was nun folgt, ist die Geschichte der Söhne Jakobs oder besser: Israels. Israel — auch in Kap. 34 L ist als Name des Ahnherrn ursprünglich Israel gebraucht — bleibt noch am Leben, aber die Handelnden sind von nun an die Söhne Israels.

Während so L im dritten Teil der Jakob-Geschichte von J und E stark abweicht, läuft im zweiten Teil seine Darstellung der des J und E einigermaßen parallel. Die Stücke 43—50 werden von allen drei Quellen in der gleichen Folge gebracht; wo das eine oder das andere Stück jetzt fehlt, ist es von Redaktoren-Hand weggebrochen worden. Aber im ersten Teil sind die Verschiedenheiten zwischen L einerseits und J und E andererseits wieder größer. Zwar müssen auch J und E die Geburt Esaus und Jakobs erzählt, also etwas dem Stück 40 des L Entsprechendes gehabt haben, aber von einer Flucht Jakobs vor Esau (42 bei J und E) kann L, wie sich gleich zeigen wird, nicht berichtet haben, und die Inauguration Bet-Els als einer

Kultstätte (11) führt er nicht wie J und E auf Jakob, sondern auf Abraham zurück. Die Tatsache, daß Jakob seinen älteren Bruder das Erstgeburtsrecht zu entwenden versteht (41), wird von allen drei Quellen berichtet, aber die Erzählung des L unterscheidet sich da charakteristisch von der des J und des E. Gewöhnlich wird freilich die Geschichte vom Verkauf des Erstgeburtsrechtes 25, 29—34 nicht als Parallele, sondern als Vorstufe zu der Betrugs-Geschichte in Kap. 27 verstanden, und so werden beide Erzählungen als Glieder einer Quelle, sei es J oder E, aufgefaßt. Den Vertretern dieses Verständnisses, wie Gunkel, ist es dabei nicht entgangen, daß beide Erzählungen eigentlich auf dasselbe hinauslaufen, also insofern nebeneinander unmöglich sind, aber sie erklären diese Schwierigkeit damit, daß der betreffende Quellen-Autor die beiden, ehemals selbständigen, Erzählungen dennoch zusammengestellt und so die erste zur Vorstufe der zweiten gemacht habe. Eindringendere Untersuchung der Erzählung vom Verkauf der Erstgeburt zeigt indes, daß man mit dieser Erklärung nicht auskommt, sondern diese Erzählung einerseits und die vom Betrug andererseits auf verschiedene Quellen verteilen muß.

In 25, 29—34 müssen nämlich die Worte „er machte sich auf und ging davon" anders verstanden werden, als es gewöhnlich geschieht. Man findet in ihnen nur das gesagt, daß Esau jetzt von seinem Bruder fortgehe und sich etwa wieder aufs Feld begebe, im übrigen aber in der Nähe seines Bruders und seiner Eltern bleibe. Aber dazu sind die Worte zu inhaltsschwer. Sie werden in den meisten Fällen, wo sie so vorkommen (vgl. Gen. 22, 3; 24, 10; Num. 24, 25), von dem Aufbruch zu weiteren Reisen gebraucht. So wollen die Worte auch hier verstanden sein: Gleich nachdem Esau seine Erstgeburt, und d. h. sein Erstgeburtsland — denn darum handelt es sich — verkauft und den dafür erhaltenen Preis vertan hat, verläßt er sein Land, das nun nicht mehr das seinige ist, und begibt sich nach Se'ir. Daher trifft Jakob ihn bei seiner Rückkehr von Laban auch nicht mehr in Kanaan an, und nicht Esau, der im übrigen nach dem von ihm selbst vorgenommenen Verkauf der Erstgeburt auch gar keinen Grund oder doch kein Recht zum Haß gegen Jakob hätte, ist's, der ihm jetzt gefährlich wird, sondern der Dämon. Beachtet man nun noch, worauf auch andere schon aufmerksam gemacht haben, daß in der Verkaufsgeschichte Esau und Jakob völlig selbständig handeln, und daß von Isaak und von Rebekka mit keinem Worte die Rede ist, sodaß man den Eindruck hat, als seien sie schon tot, daß dagegen in der Betrugs-Geschichte durchaus die Eltern die treibenden Kräfte sind, so wird die Unmöglichkeit, die beiden Erzählungen in einer Quelle unterzubringen, noch deutlicher, und das hier vorgetragene Verständnis der Verkaufs-Geschichte gewinnt an Wahrscheinlichkeit.

Aber ein sehr ernster Einwand droht dieses Verständnis unmöglich zu machen. In 27, 36a scheint sich Esau auf die Geschichte vom Verkauf der Erstgeburt zu beziehen, wenn er sagt: „Ja, mit Recht hat man ihn Jakob genannt. Nun hat er mich zweimal betrogen. Mein Erstgeburtsrecht hat er genommen, und nun hat er mir auch meinen Segen genommen". Mag die Stelle zu J oder zu E gehören — mir scheint v. 31—36a glatter J-Zusammenhang zu sein, wobei v. 36a die eigentliche Betrugs-Geschichte des J volltönend abschließt — jedenfalls wird hier, so meint man, die vorhin behauptete isolierte Stellung der Verkaufs-Geschichte 25, 29—34 widerlegt. Aber die übliche Auffassung von 27, 36 bedarf einer Korrektur. Esaus Worte beziehen sich gar nicht auf das geraume Zeit zurückliegende Begebnis des Erstgeburt-Verkaufes, sondern sie können und wollen aus der Betrugs-Geschichte selbst verstanden sein. Zunächst ist der Erstgeburt-Verkauf kein Betrug; Esaus Ausspruch von einem zweimaligen Betruge Jakobs kann sich schon darum nicht auf den Verkauf beziehen. Wichtiger aber ist, daß eine genaue Untersuchung des Zusammenhanges den Verzicht auf das übliche Verständnis von 27, 36 fordert. v.33 teilt Isaak dem Esau mit, daß der eigentliche Segen, der den Vorrang vor dem Bruder und den Besitz des Landes Kanaan, m. a. W. das Erstgeburtsrecht bedeutet, unwiderruflich vergeben sei. Darauf stößt Esau einen schmerzerfüllten Aufschrei aus: er weiß, was für ihn dahin ist. Aber die Hoffnung, wenn auch nicht den Hauptsegen, so doch auch ein Segenswort zu empfangen, hat er noch nicht aufgegeben. So bittet er seinen Vater, auch ihn zu segnen (v. 34). Aber sein Vater entgegnet ihm, daß sein Bruder ihm mit seinem Betruge jede Möglichkeit, gesegnet zu werden, genommen habe (v. 35). Die Voraussetzung dabei ist also die, daß der Vater nur über e i n e n Segen verfügt. Diese niederschmetternde Antwort preßt dann Esau den Verzweiflung und Wut ausdrückenden Ausruf ab, daß Jakob ihn gleich um zweierlei betrogen habe, um Erstgeburt und Segen. E, dem v. 36b—40 gehören, weicht bezeichnenderweise von J ab, insofern nach ihm der Vater noch über einen zweiten Segen verfügt.

So wird es doch bei der isolierten Stellung von 25, 29—34 sein Bewenden haben müssen. Mit 25, 29—34 wird aber die im wesentlichen einheitliche Erzählung von der Geburt Esaus und Jakobs 25, 21 bis 26a zusammengehören. Außer anderen Gründen, deren Erörterung den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würde, kommt dafür auch die Tatsache inbetracht, daß die in 25, 26a gegebene Erklärung des Namens Jakob als „der Fersenhalter" zu den Betrugs-Geschichten von J und E in Kap. 27 nicht paßt, wohl aber zu der Verkaufs-Geschichte 25, 29—34. Von dieser bildet die Geburts-Geschichte eine Vorstufe: Schon bei der Geburt sucht Jakob dem Esau zuvorzukommen. Da ist es ihm — anders

ist die Erzählung 38, 27—29 — noch nicht gelungen, aber dem Erwachsenen glückt es, seinem älteren Bruder die Erstgeburt um ein Nichts abzukaufen.

Mit diesen beiden Erzählungen gehört, wie hier nur in thetischer Form gesagt werden kann, die Notiz vom Aufbruch Jakobs ins Land der Söhne des Ostens (29, 1) zusammen. Die sich nur hier findende Formel „seine Füße erheben" scheint den erstmaligen Aufbruch zu bedeuten. „Er erhob seine Füße" ist dann parallel dem „Und Jakob verließ Beerseba und ging nach Charan" das E in 28, 10, dem „So entließ Isaak den Jakob, und er ging nach Paddan-Aram" des P in 28, 5 und einer für J vor seiner Bet-El-Geschichte 28, 13—16. 19 zu ergänzenden ähnlichen Wendung.

So sind die Erzählungen von der Geburt Esaus und Jakobs, von dem Verkauf der Erstgeburt und eine von den drei in 29, 1—13 steckenden Erzählungen, nämlich 29, 1—3. 7. 8. 10b, zu L zu stellen. Von der Verkaufs-Geschichte ist schon gesagt, daß in ihr zum Unterschied von der Betrugs-Geschichte des J und des E die Eltern keine Rolle spielen. Dieser inhaltliche Unterschied zwischen der L-Erzählung einerseits und den Erzählungen des J und des E andererseits hängt zusammen mit einem Unterschied der beiderseitigen Komposition, der auch an anderen Stellen vorhanden ist: L beläßt den Einzelerzählungen weit mehr ihre ursprüngliche Selbständigkeit, als J und E das tun. So treten die Eltern mit dem Augenblick, da die Kinder da sind und nun von diesen erzählt wird, in den Hintergrund. J und E dagegen beteiligen die Eltern auch an den von den Kindern handelnden Erzählungen. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß J und E hier L gegenüber ein späteres Stadium der Entwicklung bedeuten. Wie 40 und 41 in L unverbunden auf einander folgen, so schließt sich auch 43 ohne einen inneren Zusammenhang an 41 an. Da sich in L Esau gleich nach dem Verkauf der Erstgeburt nach Seʿir begibt, kann hier Jakobs Wanderung in das Land der Söhne des Ostens nicht als Flucht vor Esau motiviert gewesen sein. Wahrscheinlich ist sie hier gar nicht weiter motiviert worden, sondern 29, 1 ist in L die unmittelbare Fortsetzung von 25, 34 gewesen. Höchstens könnte die Suche nach einer ebenbürtigen Frau als Grund genannt gewesen sein, ähnlich der bei P gegebenen Motivierung. Aber eine innere Verbindung der Jakob-Esau-Geschichte und der Laban-Geschichte besteht in L jedenfalls nicht.

Ehe wir diese Unterschiede in der Komposition der Jakob-Geschichten bei L einerseits und bei J und E andererseits für unsere auf die Feststellung von Stammessage und Novelle in ihnen hinzielende Aufgabe auswerten, fassen wir die schon berührte Tatsache genauer ins Auge, daß in der Joseph-Geschichte oder besser: in der Geschichte von den Söhnen Jakobs, die Komposition des L noch mehr von der des J und

des E abweicht als in der Jakob-Geschichte. Zugestandenermaßen stellen die Dina-Erzählung von Kap. 34, die Erzählung von Rubens Schandtat 35, 21. 22, die Tamar-Geschichte Kap. 38 und der Segen Jakobs 49, 2—27 einen Fremdkörper in der Jakob- und in der Joseph-Geschichte dar; das ist auch Gunkels Meinung. So braucht hierüber nichts weiter gesagt zu werden; nur auf Kap. 34 muß aus einem besonderen Grunde etwas näher eingegangen werden. Es gilt nämlich nur von der einen der in Kap. 34 vereinten beiden Rezensionen, von der meistens zu J gestellten Simeon-Lewi-Rezension, daß sie nicht in den Aufriß der Jakob-Geschichte hineinpaßt. Die andere jetzt meistens an E gewiesene Rezension, in der — wie ich in meiner Synopse gezeigt zu haben glaube — Jakob nicht nur der Verhandelnde (v. 6), sondern auch der Handelnde, d. h. der Vollstrecker des Strafgerichts an Sichem, ist, fügt sich dagegen gut dem E-Aufriß der Jakob-Geschichte ein. In E schließt die eigentliche Jakob-Geschichte damit ab, daß Jakob in Kap. 34 seine prinzipielle Scheidung von den Heiden und in 35, 1—4 von den Heidengöttern vollzieht, um dann in Bet-El seinem Gott den versprochenen Altar zu errichten (35, 7). Erst hiernach beginnt dann in E die Geschichte von Joseph oder von Jakobs Söhnen.

Wohl aber fällt die Simeon-Lewi-Renzension von Kap. 34 aus dem Rahmen der Jakob- und der Joseph-Geschichte des J heraus. Simeon und Lewi handeln hier ganz selbständig und sehr gegen den Willen des Vaters, das paßt nicht zu der Joseph-Geschichte des J, in der zunächst die sämtlichen Söhne Jakobs noch zu seinem Hausstand gehören, Hirten im Dienste des Vaters sind und dessen Macht und Autorität durchaus anerkennen. Es können nicht der Simeon und der Lewi von Kap. 34, ebensowenig wie der Ruben von 35, 21. 22 und der Juda von Kap. 38 sein, die mit den anderen Kindern eifersüchtig darüber wachen, daß jeder von ihnen das gleiche Maß von des Vaters Gunst erhalte. So steht das Negative fest, daß die Simeon-Lewi-Rezension von Kap. 34, die Erzählung von Rubens Schandtat 35, 21. 22, die Tamar-Geschichte Kap. 38 und der Segen Jakobs 49, 2—27 aus der Komposition der Jakob- und der Joseph-Geschichte herausfallen. Aber lose, unzusammenhängende Stücke, die von späterer Hand an ihren jetzigen Platz im Jahwisten gestellt seien, weil sie der Zeit der Begebnisse dorthin zu passen schienen, wie Gunkel meint, sind sie darum doch nicht. Vielmehr bilden sie einen ganz straff gefügten Zusammenhang, dessen Anfang sich gut an das in 33, 18. 19 steckende Ende der L-Erzählung von Jakob (Israel) anschließt. Mit der Errichtung des Dank-Altars in Sichem schließt — so sahen wir — L die Jakob-Geschichte ab, um nunmehr die Geschichte seiner Söhne, oder eines Teils von ihnen, zu erzählen. Der Zusammenhang der vier genannten Stücke weist anscheinend auch keine Lücke auf. Die vier ältesten Söhne werden

nacheinander abgehandelt — denn vermutlich hat in L Rubens Schandtat vor der Dina-Geschichte gestanden — und in derselben Reihenfolge empfangen sie dann ein letztes Wort des vor seinem Ende stehenden Vaters. Daß sich die aus dem Rahmen der Jakob- und Joseph-Geschichten des J heraustretenden Stücke ungezwungen zu diesem Zusammenhang aneinander schließen, kann kein Zufall sein.

Und auch das wird bei näherem Zusehen sofort deutlich werden, daß die hier gebotene Geschichte von den Söhnen Jakobs der Joseph-Geschichte des J und des E parallel ist. Diese Geschichte will darlegen, auf welche Weise die vier ältesten Söhne die ihnen zunächst zustehende Vormachtstellung verloren haben, und wie Joseph an ihre Stelle getreten ist; die Joseph-Geschichte des J und des E aber strebt auf ganz anderem Wege demselben Ziele zu, nur daß es sich hier nicht nur um die Überflügelung der vier ältesten Brüder, sondern der Brüder überhaupt handelt. Was Ruben, Simeon und Lewi angeht, so liegt es auf der Hand, daß die von ihnen in Kap. 34 und 35, 21. 22 erzählten Geschichten, zusammen mit ihrer, die Quittung auf ihre Taten darstellenden, Verfluchung durch den Vater in 49, 3—7 so, wie eben vorgetragen, verstanden sein wollen. Aber bei der von Juda handelnden Erzählung Kap. 38 wird man das zunächst bestreiten wollen, zumal der „Segen Jakobs" kein ungünstiges Wort über Juda enthält. Indes ist es mindestens möglich, den Anfang von Kap. 38: „In dieser Zeit begab es sich, daß Juda von seinen Brüdern weg hinabging und sich an einen Adullamiten namens Chira anschloß" in dem Sinne zu verstehen, daß hier ein Vorwurf gegen Juda beabsichtigt ist: Er läßt seine Brüder im Stich und ist nur auf sein Wohlergehen bedacht. Die Erzählung von allerlei unerfreulichen, auf dem Gebiete des Geschlechtlichen liegenden, Vorgängen in seiner Familie will dann besagen, daß er für seine Selbstsucht bestraft wird ähnlich wie der auch selbstsüchtige Lot, von dem neben dem Verlust des von ihm begehrten Landes auch noch der blutschänderische Umgang mit seinen Töchtern erzählt wird[1]).

Dies Verständnis ist möglich. Seine Richtigkeit würde erwiesen sein, wenn sich im „Segen Jakobs" ein auf das Unrecht Judas Bezug nehmendes ungünstiges Wort des Vaters fände. Das ist nicht der Fall. Vielmehr wird Juda hier überschwänglich gesegnet. Wenn da eine Aussage über Juda stände wie der mit Bedauern gemischte Spott des Debora-Liedes über Ruben (Ri. 5, 15. 16) oder der Wunsch nach seiner Wiedervereinigung mit den Brüdern, dann lägen die Dinge anders. Sehr merkwürdig ist nun, daß im Segen Moses das steht, was wir für den Segen Jakobs erwarteten: „Höre, Jahwe, Judas

[1]) Die These, daß Kap. 38 im Zusammenhang des L diesen Sinn gehabt hat, schließt nicht aus, daß es stammesgeschichtliche Vorgänge sind, die hier, in novellistisches Gewand gehüllt, erzählt werden.

Stimme und bringe ihn zu seinem Volke!" (Dt. 33, 7). Das kann kein Zufall sein. Vielmehr wird man mit großer Sicherheit annehmen dürfen, daß dergleichen Gen. 49 gestanden hat, aber durch eine Segnung Judas verdrängt worden ist. Die Verdrängung eines Juda ungünstigen Wortes ist gar nicht verwunderlich. Verwunderlich ist vielmehr, daß sich das Juda-Wort im Segen Moses erhalten hat.

Das Negative, die Fluchworte über Ruben, Simeon und Lewi und das Wunschwort über Juda, kann aber nicht allein gestanden haben, sondern muß durch etwas Positives ergänzt gewesen sein. Auf die die vier ältesten Brüder treffende Aberkennung der Vorrangstellung muß ihre Übertragung auf Joseph gefolgt sein. J und E bieten in ihrer Joseph-Komposition eine Segnung Josephs oder seiner Söhne Ephraim und Manasse, und zwar paßt, wie auch Gunkel empfunden hat, dieser Segen nicht besonders gut in die Joseph-Erzählung von J und E. Das erklärt sich am leichtesten durch die Annahme, daß J und E hier von der älteren Darstellung des L abhängig sind, in der auf den Fluch über die drei ältesten Söhne und den Tadel über den vierten die Segnung Josephs gefolgt ist[1]).

So liegt uns, von P abgesehen, die Geschichte der Söhne Jakobs in einer dreifachen Komposition vor, die auf L, J und E zu verteilen ist. J und E sind sich in ihrem Aufriß auch hier sehr ähnlich, aber L weicht aufs stärkste von ihnen ab, und zwar in derselben Art, wie das in der Jakob-Geschichte der Fall war. Er bietet im Gegensatz zu J und E, bei denen die einzelnen Stücke zu einer zusammenhängenden Geschichte verarbeitet sind, lose aneinandergereihte Einzelerzählungen (Kap. 34; 35, 21. 22; Kap. 38), die nur dadurch zusammengehalten werden, daß die letzten Worte des Vaters (49, 2–7) den Trägern der Handlung in den Einzelgeschichten gemeinsam die Quittung ausstellen für ihre Taten. Dabei weist die Komposition des L, bei der nur am Schluß etwas fortgebrochen ist, nämlich die Worte über Juda und über Joseph und eine Notiz darüber, wie die Brüder oder ihre Nach-

[1]) Wahrscheinlich hat L außer dem Segen Josephs keine weiteren Segensprüche gebracht, die Mehrzahl der noch übrigen Sprüche hat auch gar nicht die Form des Segens, sondern der Schilderung und der Erzählung, und auch inhaltlich fallen sie z. T. insofern aus der Situation heraus, als sie Beschreibung der in nachmosaischer Zeit von den betreffenden Stämmen behaupteten Gebiete sind. Das gilt aber für jeden Fall, daß auch die L abzuerkennenden Sprüche altes Gut sind. Für die These, daß in Gen. 49 nur die Sprüche ursprünglich sind, die in formeller und in inhaltlicher Hinsicht zum Zusammenhang des L passen, d. h. die Worte über Ruben, Simeon und Lewi und die erschlossenen Worte über Juda und Joseph, kann ich mich auch auf Gunkel berufen, der in seinem Aufsatz über die Komposition der Joseph-Geschichten vom Segen Jakobs sagt: „Die Besonderheit dieses Stückes zeigt sich auch darin, daß hier alle Söhne Jakobs einen Spruch empfangen und viele von ihnen gesegnet werden, während in der Joseph-Erzählung nur Joseph und dessen Söhne als besonderen Vorzug einen Segen erhalten. Das Gedicht hat also

kommen nach Ägypten gekommen sind[1]), sehr viel weniger Stoff auf als die des J und des E. Mit der Selbständigkeit der von den Söhnen Jakobs handelnden Einzelerzählungen in L hängt, genau wie in der Jakob-Geschichte, die schon erwähnte Tatsache zusammen, daß die Söhne in L in höherem Grade als auf eigenen Füßen stehend gedacht werden denn in J und E.

Mit dieser Feststellung der zwischen L einerseits und J und E andererseits bestehenden Unterschiede in der Komposition der von ihnen gebotenen Geschichten von Jakob und von seinen Söhnen ist für die Untersuchung der Frage, ob diese Geschichten von Haus aus Stammessagen seien oder Novellen, eine wichtige Vorarbeit geleistet. Was die Kompositionsart angeht, so ist L ohne jeden Zweifel älter als J und E. Da ist zu vermuten, daß sich bei ihm auch das ursprüngliche Wesen der Erzählungen reiner erhalten hat als bei J und bei E. Sehen wir uns daraufhin den von ihm gebrachten Stoff an!

Stück 40 „Die Geburt Esaus und Jakobs" ist deutlich eine Stammessage. Das geschichtlich-politische Element ist hier die Hauptsache; novellistischer Stoff ist nur insofern verwertet, als es zur Ermöglichung einer Erzählung von den als Kinder eines Elternpaares vorgestellten Völkern Edom und Israel nötig ist. Die schwangere Mutter erhält das Orakel, daß es Völker sind, die sie im Leibe trägt, von dem das eine das andere überwältigen werde. Der Vorgang bei der Geburt will dann zeigen, daß der Streit zwischen den Repräsentanten der beiden Völker beginnt, und so sind auch die den Kindern gegebenen Namen Völker-Namen[2]), wie bei Esau — um von der vielleicht nicht ursprünglichen Anspielung auf Edom zu schweigen — die Anspielung auf Seʿir beweist.

In Stück 41 „Esau verkauft Jakob sein Erstgeburtsrecht" steht der novellistische Stoff wiederum deutlich im Dienst des geschichtlich-politischen Elements. Aus Esaus Gier nach dem roten Gericht (ʾādōm) wird sein Beiname Edom abgeleitet. Der Verkauf der Erstgeburt bedeutet die Preisgabe des Landes Kanaan, und am Schluß der Erzählung — so sahen wir — hat Esau das Land geräumt und ist nach Seʿir gezogen. Übrigens steht in dieser Geschichte (25, 29—34) nichts davon, daß Esau Jäger wäre und Jakob Hirt.

---

ein ganz anderes Verhältnis zur Erzählung als etwa die Bileam-Sprüche zur Bileam-Geschichte, in deren Mitte diese künstlerisch eingebettet sind." Man kann diesen Vergleich noch weiter dahin ausführen, daß, wie die ursprünglichen Jakob-Sprüche in Gen. 49, so auch die ursprünglichen Bileam-Sprüche sekundär ergänzt worden sind (Num. 24, 20—24).

[1]) Solch eine Notiz muß für L ergänzt werden, weil, wie hier nur als These behauptet werden kann, auch L von dem Aufenthalt der Israeliten in Ägypten erzählt hat. Vgl. Stück 92.

[2]) Vgl. S. 76, 77.

Ebenso liegt es bei den Stücken 43—50. Die Stücke 43, 44, 46, 47, 49 sind gewiß ganz novellistisch, aber das in 43—50 verhältnismäßig reiche novellistische Rankenwerk wird doch gestützt durch ein Gerüst geschichtlicher-politischer Elemente. Um eine ihm ebenbürtige Frau zu erhalten (vgl. Kap. 24) und von ihr dann eine reinblütige Nachkommenschaft zu erzielen, begibt sich Jakob ins Ostland; israelitischer Nationalstolz ist es, der hier entweder geschichtliche Erinnerung, die Erinnerung an die Verwandtschaft der Israeliten mit den Stämmen der syrisch-arabischen Wüste, aufbewahrt oder, was weniger wahrscheinlich ist, diesen Zug frei erdichtet hat. Die zu novellistischer Ausgestaltung verlockenden Motive von Heirat und Kindererzeugung waren mit der Vorstellung des Volkes Israels als einer Person, eben des Jakob[1]), gegeben. Freilich ist uns von dem, was L über die Geburt der Kinder erzählt hat, anscheinend wenig erhalten; er hat die Kinder wohl in einer anderen Reihenfolge geboren werden lassen, als es in der uns erhaltenen Erzählung geschieht. Wenn L, wie wir vermuteten, in seiner Geschichte von den Söhnen Jakobs zeigen will, warum den vier älteren Brüdern ihre Vorrangstellung genommen und auf Joseph übertragen worden ist, können Jschsakar und Sebulon nach ihm schwerlich älter als Joseph gewesen sein, oder sie müßten dann nicht von der Lea, sondern von der Nebenfrau abgeleitet sein. Jedenfalls ist es deutlich, daß in den Geburtsgeschichten auch noch des J und des E reine Stammessage vorliegt.

46 „Jakobs neuer Dienstvertrag mit Laban" und 47 „Jakobs durch einen Hirtenkunstgriff entstandener Reichtum" sind reine Novellen. Gelegentlich hat also auch schon L zur Belebung seiner Darstellung reine Novellen in die von ihm mitgeteilten Stammessagen eingestellt. Aber die Stücke 48 „Jahves Befehl an Jakob zur Rückkehr in seine Heimat", 49 „Jakobs Flucht vor Laban", die Stück 50 „Jakobs Vertrag mit Laban" vorbereiten wollen, und vor allem dies Stück selbst sind wieder nur volksgeschichtlich zu verstehen. Die L-Rezension dieses Vertrages spricht von einem Haufen (gal), der als Zeuge aufgeschichtet wird, und von den Laban dann zu Jakob sagt (31,52): „Zeuge (ʿēd) sei dieser Haufe, wenn ich zu dir hin diesen Haufen überschreite, und wenn du zu mir hin diesen Haufen überschreitest." Es wird hier also eine Grenze oder ein Grenzpunkt festgesetzt. Aus ganz allgemeinen Gründen ist da schon zu sagen, daß es Völker sind, nicht einzelne Menschen, für die solch eine Grenze paßt, und die Anspielung des gal ʿēd auf Gilead macht das vollends deutlich.

Daß auch das Stück 53 „Jakobs Kampf mit einem Dämon, der ihn segnet", mit dem 54 und 55 zusammengehören, und zu dem 57

---

[1]) Über den Namen s. S. 76, 77.

den Abschluß bildet, in seiner jetzigen Gestalt volksgeschichtlich verstanden sein will, wurde schon angedeutet: Den Ahnherrn Israels will ein Dämon am Betreten des ihm verheißenen Landes hindern, aber dieser muß ihn vielmehr segnen und ihm dadurch und durch die Umnennung den Besitz des Landes zusichern. Ohne Zweifel ist L hier von älteren Erzählungen abhängig, die von einem Kampf zwischen einem göttlichen Wesen und einem Menschen zu sagen wissen, aber diese haben L nur das Rohmaterial geliefert, aus dem er dann die in seinem Zusammenhang passende Geschichte, wie sie uns vorliegt, geformt hat.

Bei den einzelnen Stücken der L-Erzählung von Jakobs Söhnen schließlich (58, 61, 68, 86) ist es deutlich und so auch von Gunkel zugestanden, daß es sich in ihnen um novellistisch eingekleidete stammesgeschichtliche Vorgänge handelt.

In L — das ist das Ergebnis der Untersuchung seiner Erzählung von Jakob und von seinen Söhnen — überwiegt die Stammessage durchaus die Novelle. Anders aber liegen die Dinge bei J und bei E. Hier ist, und zwar in der Joseph-Geschichte in viel höherem Grade als in der Jakob-Geschichte, die Stammessage von der Novelle überwuchert. An die Stelle des L-Stückes 41, in dem, wie wir sahen, das novellistische Gewand den völkergeschichtlichen Körper nur ganz leicht bedeckt, ist in J und E die Erzählung vom Betruge Jakobs an Esau und von seiner Flucht vor diesem (41. 42) getreten, in der die handelnden Gestalten viel mehr als Einzelpersonen erscheinen denn als Repräsentanten von Völkern. Gunkels Vermutung, daß dieser Erzählung irgendwie ein Standesmärchen zugrunde liege, kann da sehr wohl das Richtige getroffen haben. Aber es ist dann, wie ein Vergleich von L einerseits und von J und E andererseits zeigt, jedenfalls so, daß das geschichtlich-politische Moment das Standesmärchen angezogen hat, nicht umgekehrt, daß das Standesmärchen sekundär völkergeschichtlich umgedeutet wäre. — Bei den Stücken 43—49 besteht, unter dem uns hier angehenden Gesichtspunkt betrachtet, kein großer Unterschied zwischen L einerseits und J und E andererseits. Aber bei Stück 50 „Jakobs Vertrag mit Laban" ist das wieder der Fall. Zwar steht hier J dem L ziemlich nahe, insofern auch bei ihm der völkergeschichtliche Hintergrund des Vertrages deutlich erkennbar ist. J erzählt hier, daß Jakob eine Mazzebe als Zeugin aufgerichtet (31,45) und dabei etwa so zu Laban gesprochen habe: „Nicht will ich zu dir hin diese Mazzebe überschreiten, und nicht sollst du zu mir hin diese Mazzebe überschreiten zum Bösen", und daß dann die beiden ein Bundesmahl gehalten hätten. Aber bei E ist die völkergeschichtliche Bedeutung des Vertrages ganz verdunkelt; hier handelt es sich allein darum, daß Laban unter Anrufung Gottes dem Jakob das Versprechen abnimmt, daß er seine

Töchter gut behandeln wolle. Aus der Völkergeschichte ist ein Familienidyll geworden, ein Vorgang, der sich öfter bei E beobachten läßt. — Bei Stück 53 steht J dem E wieder näher, und beide unterscheiden sich von L dadurch, daß die bei L im Vordergrund stehende volksgeschichtliche Bedeutung des Kampfes Jakobs mit dem Dämon bei ihnen durch die reiche novellistische Ausgestaltung seiner Begegnung mit Esau in den Hintergrund geschoben wird.

Aber einen viel breiteren Raum als in der Jakob-Geschichte des J und des E nimmt das novellistische Element in ihrer Joseph-Geschichte ein, so sehr, daß Gunkels Urteil, die wenigen Anspielungen an Geschichtliches, die hier vorkommen, seien dem novellistischen Stoff gegenüber sekundär, wohl verständlich ist. Mit Gunkel sind unsere Stücke 70 „Josephs Keuschheit und Gefängnis", 71 „Josephs Traumdeutung im Gefängnis", 72 „Die Träume des Pharao und Josephs Erhöhung" und 82 „Joseph macht die Ägypter mit ihren Äckern zu Leibeigenen des Pharao" als anderswoher, wenigstens teilweise aus Ägypten, übernommener und für die Joseph-Geschichte umgebogener Stoff anzusprechen; sie sind also in der Joseph-Geschichte ohne Zweifel sekundär. Was nach ihrer Ausscheidung und der Weglassung der wenigen geschichtlichen Anspielungen übrig bleibt, ist das, was Gunkel den Märchenstoff von dem einen guten und den vielen bösen Brüdern nennt, und was er als den ältesten Bestandteil unserer, zunächst nicht auf Joseph bezogenen, sondern als Märchen einigermaßen frei über Raum und Zeit schwebenden Geschichte bezeichnet, die dann erst später auf Joseph und die anderen israelitischen Stämme umgedeutet sei. Unsere Feststellung, daß in der L-Erzählung von Jakob und seinen Söhnen das geschichtlich-politische Element das novellistische durchaus überwiegt, nötigt uns zu einem anderen Urteil. J und E haben die geschichtlich-politischen Elemente des L-Aufrisses: das Emporwachsen des Stammes Josephs über seine Bruderstämme und die Wanderung der Israeliten oder eines Teils von ihnen nach Ägypten, in üppiges novellistisches Gewand gekleidet, so üppig, daß es die volksgeschichtlichen Züge fast verdeckt. Dabei haben sie sehr wahrscheinlich oder sicher Motive, Erzählungen, ja eine ganze Erzählungsreihe verwertet, die von Haus aus dem Stoff, zu dem sie in Beziehung gestellt sind, völlig fern standen, und es ist sehr wahrscheinlich, daß dies Erzählungsgut, als es von J und E übernommen wurde, schon eine lange Geschichte hinter sich hatte. Aber — und insofern wird Gunkels Auffassung hier modifiziert und, wenn man will, ins Gegenteil umgekehrt — dies Erzählungsgut ist übernommen worden, um dem Element der Volksgeschichte dienstbar gemacht zu werden. An sich könnte dies Erzählungsgut das ältere Element sein. In unserer Joseph-Geschichte, ebenso wie in unserer Jakob-Geschichte, aber sind die volksgeschichtlichen Züge das Primäre, ihre novellistische Ausgestaltung und Erweiterung ist sekundär.

Fassen wir zusammen, so wird sich über den Werdegang der Geschichten von Jakob und von seinen Söhnen dies sagen lassen: Die Geschichten sind von Haus aus Stammessagen; es sind geschichtlich-politische Zustände, nicht eigentlich Ereignisse, die in ihnen dargestellt werden. Die der israelitischen Geistesart offenbar in besonders hohem Grade eigentümliche Neigung, Stämme und Völker als Individua vorzustellen, brachte die Nötigung mit sich, zu dieser Darstellung von vornherein novellistische Motive zu verwenden. Indes steht dies novellistische Element zunächst durchaus im Dienst des geschichtlich-politischen. Nachdem sie aber nun einmal geschaffen waren, begannen diese Stammessagen ein selbständiges literarisches Leben zu führen. Die in ihnen dargestellten geschichtlichen Zustände verloren, je mehr man sich von der Zeit, da sie akut waren, entfernte, an Interesse, aber die aus diesen Zuständen herausgeborenen Sagengebilde lebten weiter und wurden immer mehr ausgestaltet. Die L-Sagen von Ruben, Simeon, Lewi und Juda und die für L zu ergänzende von Joseph sind gewiß in einer Zeit entstanden, wo die Stämme die entscheidenden politischen Gebilde waren und sich daher gegenseitig mit einer gewissen Eifersucht beobachteten; das Debora-Lied und andere Stücke des Richterbuches zeugen von dieser Rivalität der Stämme untereinander. Als mit dem Aufkommen des Königtums die Stämme ihre Bedeutung allmählich einbüßten und die den von ihnen handelnden Sagen zugrunde liegenden Zustände akut zu sein aufhörten, haben sich diese Sagen als literarische Schöpfungen doch erhalten und sind nun, ganz unbekümmert um den geschichtlichen Hintergrund, als solche weiter ausgebildet. Wenn bei J und E die Brüder Josephs alle — bis auf Benjamin — als einander gleichstehend erscheinen, so erklärt sich das daraus, daß das politische Interesse an den Stämmen hinter dem literarischen zurückgetreten ist. Und auch die besondere Stellung, die Joseph und Benjamin einnehmen, erklärt sich mindestens z. T. aus literarischen Motiven; es sind mehr die jüngsten Brüder als die jüngsten Stämme, denen die Vorliebe des Erzählers gilt. Auch der zwischen J und E bestehende Unterschied, daß J Juda von den anderen Brüdern etwas mehr heraushebt, E aber Ruben und Simeon, ist — glaube ich — mehr als eine rein literarische denn als eine politischen Motiven entstammende Differenz zu verstehen. Mit der novellistischen Ausgestaltung der alten Stammessage ist dann ihre Erweiterung durch rein novellistische Erzählungen, wie die ägyptischen Abenteuer Josephs, Hand in Hand gegangen.

Letztlich ist die uns hier angehende Frage nur ein Ausschnitt des an so vielen Stellen der alttestamentlichen Wissenschaft auftauchenden Problems, das durch die Alternative: kollektivistisch oder individualistisch? ausgedrückt wird, und insofern hängt unsere Frage mit der nach dem Ich der Psalmen und der nach der Bedeutung des

Knechtes Jahves bei Deuterojesaja zusammen. Immer ist es die dem israelitischen Denken besonders nahe liegende Art, Kollektiva als Einzelpersonen anzuschauen, deren Beachtung Zweifel an der uns am nächsten liegenden oder gar selbstverständlichen, d. h. der individualistischen, Deutung des vorliegenden Tatbestandes aufkommen läßt. Die verschiedenen Antworten, die auf die hier auftauchenden Fragen gegeben werden, erklären sich daraus, daß von den einzelnen Forschern jenem Zweifel in verschieden hohem Grade Raum gegeben wird. Ohne damit die beiden anderen Fragen, die eben angedeutet wurden, entscheiden zu wollen, wird man doch sagen müssen, daß sich die uns angehenden Geschichten aus Volks- und Stammessagen mehr und mehr zu Familien- und Personen-Novellen entwickelt haben, und daß die mit den Individual-Gebilden der ersten Sagen gemeinten Kollektiva allmählich vergessen und zu wirklichen Individuen geworden sind. Der Prozeß, der es dann ermöglicht hat, daß Angehörige von Zeiten und Völkern, die von den Ursprüngen dieser Geschichten weit ab liegen, sie verstehen und sich an ihnen freuen können, hat schon im Alten Testament begonnen und lag keimhaft in ihren Ursprüngen beschlossen.

Auf eine Frage aber muß noch zum Schluß in aller Kürze eingegangen werden. In seinem Aufsatz über Jakob ist Gunkel von dem Namen Jakob ausgegangen. Die Erklärung dieses Namens als einer geschichtlichen Figur, als eines vormaligen Gottes und als eines vorgeschichtlichen Stammes lehnt er ab. Er schließt sich vielmehr Greßmann an, der in seinem viel beachteten Aufsatz[1]) von 1910 die Vermutung aufgestellt hatte, daß Jakob, auch sonst als Personen-Name bezeugt, ursprünglich Held eines Märchens gewesen und erst sekundär in Israel zum Völkerahnherrn geworden sei. Gunkel kann sich dafür auf die Gen. 32,25—33 erzählte Umnennung Jakobs in Israel und auf die Tatsache berufen, daß Israel und Edom im allgemeinen nur in der Poesie, aber nicht in der Prosa als Jakob und Esau bezeichnet werden. Es fragt sich, ob wir von unserer Beurteilung der Dinge aus diese Argumente entkräften können. Nun ist die These, daß es sich bei Jakob und Esau um verschollene Volks- oder Stammesnamen handelt, keineswegs endgültig abgetan, und von ihr aus ließen sich die von Gunkel angeführten beiden Tatsachen wohl begreifen. Aber ein anderes Verständnis der beiden Namen scheint den vorliegenden Tatbestand besser erklären zu können: Jakob und Esau sind Beinamen, die sich Israel und Edom selbst beigelegt oder die Nachbarvölker ihnen gegeben haben, wie die Beinamen heutiger Völker von der Art des deutschen Michel und des englischen John Bull. Daß diese Völker-Bezeichnungen als Namen ihrerseits wieder eine

---

[1]) „Sage und Geschichte in den Patriarchen-Erzählungen in: ZAW., S. 9—26.

Geschichte haben, geht uns hier nichts an; ihre akute Bedeutung besteht darin, daß sie Beinamen von Völkern sind, die diese Völker als Individua vorstellen, charakteristische Eigenschaften von ihnen veranschaulichen und dabei meist einen humoristisch-satirischen Klang haben. Jakob und Esau gleichen nach diesen drei Richtungen hin ganz unseren Michel und John Bull: Hier wie dort werden die Völker als Individua vorgestellt und mit Personennamen bezeichnet; hier wie dort sind es bestimmte, oft sehr willkürlich ausgewählte, Charakter-Eigenschaften, die dargestellt werden; hier wie dort ist es gutmütiger Humor oder bissige Satire, was den diese Namen tragenden Gestaltungen ihr Gepräge verliehen hat. Es lohnt sich vielleicht, diese Andeutungen einmal zu Ende zu verfolgen, um von hier aus auch andere Gestalten, wie etwa Lot — schwerlich auch Abraham und Isaak — zu verstehen. Bei dem Vergleich der alttestamentlichen Gestalten mit den Gebilden der politischen Satire unserer Tage müßte dann beachtet werden, daß es in der Gegenwart nicht wie im Alten Testament die Literatur ist, die zum Vergleich heranzuziehen ist, sondern die bildende Kunst; die politisch-satirische Literatur unserer Tage nimmt ja gegenüber der zeichnerischen Karikatur einen ganz schmalen Raum ein.

Wir sind am Ende. Es waren vielfach nur Andeutungen, die gegeben werden konnten. Ihren Zweck — so ist zu hoffen — werden sie dennoch erfüllen, den, zu zeigen, daß es bedeutungsvolle Fragen sind, die in den am Anfang genannten Aufsätzen des Jubilars beantwortet oder doch zur Erörterung gestellt werden.

Mose und der Dekalog.

Von Hans Schmidt.

1.

Wenn das allgemeine Grundgesetz in der Geschichte der Literatur, das uns Gunkel an so vielen Beispielen gezeigt hat, daß alle Gattungen am Anfang ihrer Geschichte in ganz kleinen Einheiten begegnen, auch für die Gattung der Tora gilt, dann zeigt der Dekalog in Exodus 20 (Deut. 5) Spuren eines hohen Alters. לא תגנב, לא תנאף, לא תרצח, auch: לא תענה ברעך עד שקר — kann man wortkarger sprechen, als in diesen eben darum so wuchtigen und sich dem Gedächtnis einprägenden Sätzen?

Mit Recht zieht Gunkel — aber nicht er allein, sondern viele vor ihm — aus dieser Form der Gebote in der zweiten Hälfte des Dekalogs den Schluß, daß die erste früher einmal anders als heute gelautet, daß auch sie aus solchen ganz kurzen Befehlsworten bestanden habe[1]).

Die dem Worte פסל „Holzbild" hinzugefügte erklärende Apposition[2]) „ein Abbild dessen, was im Himmel droben oder unten auf der Erde oder im Wasser unter der Erde ist" verrät sich z. B. schon dadurch als Zusatz, daß sie פסל als Bild eines der „anderen Götter" versteht, wie sie in den Gestirnen am Himmel, in Bergen, Bäumen und Quellen auf der Erde und in den Mächten der großen Tiefe ge-

---

[1]) Gunkel, in „Die orientalischen Literaturen" 1906 S. 75:

„Ganz kurze Sätze sind es ursprünglich, die man leicht behalten kann, später hat man sie erweitert und noch allerlei Ausführungen und Motive hinzugefügt, und so sind sie uns überliefert."

Kittel, Geschichte des Volkes Israel[2] I S. 552 „Der Dekalog, wie wir ihn heute besitzen, ist reichlich mit kommentierenden Zusätzen und Erweiterungen versehen."

Meier, Die ursprüngliche Form des Dekalogs 1846 S. 76f.

Datema, De Decaloog Acad. Proefschrift 1876, S. 65.

Wilhelm Vatke, Historisch kritische Einleitung in das A. T. 1886 S. 338f.

O. Procksch, Das nordhebräische Sagenbuch, 1906, S. 88.

Greßmann, Mose und seine Zeit S. 478.

Nowack, „Der erste Dekalog" in Baudissin-Festschrift 1918 S. 383.

Marti, in E. Kautzsch die heilige Schrift des A. T.[4] zu Exod. 20.

[2]) Sie ist in dem Text des Dekalogs, den Exod. 20 bietet, durch Einfügung eines ו entstellt. Deut. 5, 8 bietet hier den zweifellos ursprünglicheren Text. Vgl. Wellhausen, Komposition des Hexateuchs S. 89 Anm. Die Versionen, die auch Deut. 5, 8 das ו bezeugen, haben offenbar Exod. 20, 4 in Erinnerung gehabt und danach geändert. Umgekehrt urteilt Marti bei Kautzsch[4] zur Stelle.

glaubt wurden, während der Verfasser des Dekalogs, der ja die andern Götter schon in seinem ersten Gebot abgetan hat, offenbar eine Darstellung Jahves im Bilde verbieten will. Auch die lange Begründung, die in V. 5 und 6 dem Verbot der Vielgötterei hinzugefügt ist, mit ihrem merkwürdig volltönenden אנכי an der Spitze, und schließlich der aus der vorher gebrauchten Anrede unvermittelt in die Form der Aussage und aus der ersten Person des Subjekts in die dritte hinübergleitende Satz: „denn Jahve läßt den nicht ungestraft, der seinen Namen zu einem Frevel gebraucht", stören den Rhythmus der Gebote und lassen sich leicht herausheben, wie denn z. B. Luther in seinem Katechismus V. 5 und 6 an den Schluß des Dekalogs und unter die Frage gestellt hat: „Was sagt nun Gott von diesen Geboten allen?"

Wenn wir alle diese Wucherungen oder (das ist, wie wir sehen werden, wenigstens für V. 5. und 6 der richtigere Ausdruck) Fremdkörper aus dem Text entfernen und die Eingangsworte, von denen weiter unten noch zu sprechen ist, zunächst einmal übergehen, so ergibt sich uns für den Anfang des Dekalogs der folgende Wortlaut:

לא־יהיה לך אלהים אחרים על־פני
לא תעשה לך פסל
לא תשתחוה להם
לא תעבדם
לא תשא את־שם־יהוה אלהיך לשוא

Bei dem dritten und vierten Verbotswort machen die Suffixe (in להם und תעבדם) Schwierigkeit, und zwar in der überlieferten Form des Dekalogs kaum weniger als in der hier herausgestellten. Die Beziehung auf das unmittelbar vorhergehende כל־תמונה, das ja dem Sinne nach eine Mehrheit bedeutet, ist nicht unmöglich, aber doch eine Härte; daher hat schon Knobel mit Recht gefordert, die Suffixe über das unmittelbar Vorhergehende hinweg als auf אלהים אחרים gerichtet anzusehen[1]). Die Ausscheidung der zu פסל hinzugefügten Apposition erleichtert das; denn sie rückt Beziehungswort und Suffixe einander um ein gutes Stück näher. Vielleicht hat aber überhaupt das in unserm obigen Text zweite Wort ursprünglich einmal hinter dem vierten gestanden. Nachdem es zu einer Zeit, die Bilder Jahves nicht mehr kannte, dahin mißverstanden worden war, daß bei פסל an ein Bild der אלהים אחרים zu denken sei, und nachdem dieses Mißverständnis in dem von uns ausgeschiedenen Zusatz seinen Ausdruck gefunden hatte, lag es nahe, das Wort vom פסל dem ersten Worte unmittelbar anzureihen. Stellen wir es wieder an seinen Platz hinter לא תעבדם, so vereinigen wir nicht nur die frei schwebenden Suffixe

[1]) „Die Bücher Exodus und Leviticus erklärt", Leipzig 1857 S. 204. Knobel macht darauf aufmerksam, daß die Verbindung von עבד mit פסל oder תמונה nach hebräischem Sprachgebrauch selten ist, „man sagte nicht: einem Schnitzbilde dienen".

eng mit ihrem Beziehungswort, sondern wir erhalten zugleich eine sinnvolle Gruppierung: Dem dreigliedrigen Verbot der Verehrung anderer Götter reihen sich zwei Mißbräuche, die bei der Verehrung Jahves zu verbieten sind, an: die Darstellung des Gottes durch ein Holzbild und die Verwendung seines Namens beim Zauber.

Auch in den beiden folgenden Geboten hat man vielfach die Begründung, beziehungsweise die Verheißung gestrichen[1]). Aber muß man hier nicht noch weiter gehen? Gunkel sagt in der soeben (S. 78 Anm. 1) erwähnten Bemerkung über den Stil des Dekalogs: „Zehn Gebote sind zusammengestellt zum Auswendiglernen, nach den zehn Fingern der Hand angeordnet.“ Wenn das richtig ist, wenn das Herzählen dem Schöpfer des Dekalogs vorgeschwebt hat, so sollte man denken, daß er die Glieder seiner Kette alle gleichmäßig gemacht hätte. Dieselbe Form des Verbums, überhaupt den gleichen Bau des kurzen Satzes sollte man erwarten.

Da fallen nun die beiden Gebote, die den oben zitierten folgen, das Gebot vom Sabbat und das von den Eltern, stark aus dem Rahmen. Sie sind nicht, obwohl das leicht möglich gewesen wäre, als Verbote gefaßt; sie beginnen nicht wie alle andern mit לא und mit dem Verbum in der 2 Person des Imperfektums, sondern sie geben das Geforderte positiv und führen ihr Verbum im Infinitivus absolutus an der Spitze. Jedesmal wieder, wenn ich den Dekalog lese, empfinde ich diesen Wechsel in der Form als eine störende Härte. Immer wieder drängt sich mir die Frage auf, ob wir nicht das ganze Gebot vom Sabbattag und das vom Ehren der Eltern im Dekalog als zwei Fremdlinge anzusehen haben.

Diese aus der Form geschöpfte Vermutung läßt sich durch sachliche Erwägungen stützen. Es ist doch seltsam — und darauf ist ja auch schon oft genug hingewiesen[2]) —, daß die Heiligung des Sabbattages als die einzige konkrete, kultische Verordnung in diesem Dekalog begegnet. Wollte der Gesetzgeber dem Verbot der Verehrung fremder Götter und dem mißbräuchlichen Verhalten im Dienste Jahves (Bilderdienst und Zauber) etwas Positives gegenüberstellen und aus diesem Grunde ein Wort von den heiligen Zeiten in Israel sagen — warum spricht er nur vom Sabbat, warum nicht, wie der Verfasser von Exod. 34, von den drei großen Festen, deren Aufzählung allein schon das Bild des legitimen Kultus wachgerufen haben würde[3])? Be-

[1]) Vgl. die S. 78 Anm. 1 zitierten Autoren.

[2]) Vgl. z. B. Steuernagel Einleitung S. 260; Nowack in der Baudissin-Festschrift 1918 S. 391; Marti bei Kautzsch[4].

[3]) Smend, Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte 1899, meint (S. 285): „Übrigens erklärt sich die Forderung der Sabbatfeier auch aus der Absicht, die Erntefeste, die der Naturreligion entstammen und ihr immer noch zum Halt dienten,

standen etwa die Feste noch nicht, als diese Sprüche aneinander gereiht wurden? Der Sabbat ist gewiß uralt[1]), aber daß es im Anfang der Geschichte des Volkes Israel eine Zeit gegeben haben sollte, in der er der einzige Feiertag war — keine Neumondsfeier und kein Passahfest z. B. neben ihm, das ist doch kaum zu glauben. Kurz, das Sabbatgebot möchte man nicht nur seiner Form, sondern auch seinem Inhalt nach von anderen Geboten umgeben wünschen, als es die Verbote sind, die ihm hier vorangehen und weiterhin folgen.

Und was von dem Sabbatgebot gilt, das gilt, ich möchte sagen in fast noch höherem Maße, von dem Gebot, die Eltern zu ehren. Auch dieses Gebot erwartet man nicht an der Stelle, an der es steht.

Offenbar will unser Dekalog doch in seinem ersten Teil von den Pflichten gegen Gott, im zweiten von den Pflichten, die die Menschen untereinander haben, sprechen. Das Gebot von der Stellung zu den Eltern eröffnet die zweite Gruppe; denn die feine und pädagogisch wertvolle Erklärung Luthers, daß die Eltern hier gewissermaßen als Gottes Stellvertreter gedacht seien[2]), und das sie betreffende Gebot darum auf die erste Tafel gehöre, ist sicher nicht im Sinne des Dekalogs mit seiner schroffen Heraushebung Jahves über alles, was im Himmel und auf Erden ist. Nun ist es aber doch zweifellos am natürlichsten, eine Aufzählung sittlicher Grundforderungen zu beginnen mit dem Verbot des Mordes[3]). Diesem natürlichsten Anfang baut sich das Elterngebot vor. Es erscheint mir wie ein Bild mit zwei den Raum füllenden Einzelfiguren, das eingeordnet ist zwischen andre, auf deren jedem eine große Volksmenge in weiter Landschaft und darum der Einzelne verschwindend klein dargestellt ist. Es paßt in seinem Stil nicht in den Dekalog. Noch etwas anderes kommt hinzu:

---

in den Hintergrund zu drängen." Aber warum wird denn das Motiv nicht ausgesprochen? In diesem Falle würde der Verfasser durch ein ausdrückliches Verbot der von ihm mißbilligten Art der Erntefeier besser zum Ziel gekommen sein als durch die Empfehlung des Sabbats.

[1]) Gen. 29, 27f., Ex. 34, 22f. kennen die siebentägige Woche; 2. Reg. 11, 5ff. weist darauf hin, daß in der älteren Königszeit der Sabbat durch besondere Feiern im Tempel, die eine Verstärkung der Ordnungspolizei erforderten, ausgezeichnet war; 2. Reg. 4, 23 zeigt, daß man (offenbar wegen der Arbeitsruhe) am Sabbat seinen Esel für eine Reise zur Verfügung hat; Amos 8, 5, daß am Sabbat der Handel ruhte (Neh. 13, 15ff.).

[2]) Weimarer Ausgabe Bd. 30, S. 147: „Also daß man dem jungen Volk einbilde, ihre Eltern an Gottes Statt vor Augen zu halten." Marti a. a. O. findet „die Einreihung der Pflichten gegen Eltern unter die religiösen Vorschriften (vorher: „die Gebote, die den Kultus regeln") charakteristisch". Mir scheint sie zum mindesten befremdend.

[3]) Deshalb ruht die in LXX und in dem 1905 in Fajûm gefundenen hebräischen Fragment (vgl. v. Gall ZAW. 1905 S. 350) gebotene Voranstellung des Ehebruch-Verbotes sicher auf einem schlechteren Text.

Wer ist der Angeredete in diesen Geboten? Offenbar der erwachsene israelitische Mann, der Hausvater[1]. Das Verbot des Ehebruchs und des Mordes und die den Kultus betreffenden Gebote haben nur für diesen Bedeutung. Da muß es nun aber doppelt auffallen, daß die Aufzählung der Pflichten gegen die Menschen mit dem Gebot, das von den Eltern spricht, beginnt[2].

Kurz, von welcher Seite aus man das Gebot betrachtet: wie es sich durch seine Form von den andern abhebt, so befremdet es durch seinen Inhalt.

Darum nehmen wir es heraus und legen es, zusammen mit dem Sabbatgebot, einen Augenblick bei Seite, um uns beiden nachher noch einmal zuzuwenden.

Da erhalten wir nun ein überraschendes Ergebnis:

לא יהיה לך אלהים אחרים על פני	לא תרצח
לא תשתחוה להם	לא תנאף
לא תעבדם	לא תגנב
לא תעשה לך פסל	לא תענה ברעך עד שקר
לא תשא את־שם־יהוה [5] [אלהיך] לשוא	לא תחמד כל אשר לרעך [4]

An zahlreichen Stellen hören wir, daß die zehn Verbote auf zwei steinerne Tafeln geschrieben werden[5]. Diese Vorstellung — mag sie nun historisch sein oder nicht — setzt voraus, daß die Gebote in zwei äußerlich gleiche, dem Inhalt nach aber verschiedene Gruppen auseinander treten. Wie man sieht, ist das bei dem Dekalog, wie er hier vor uns steht, der Fall. Betrachten wir ihn nun etwas genauer.

2.

Man pflegt zu sagen — und diese Bemerkung wird namentlich bei der Erörterung der Herkunft des Dekalogs betont — daß es dieser

---

[1] Gunkel in Religion in Geschichte und Gegenwart, Artikel „Hausvater im alten Israel". „Der im Gesetz angeredete „Ihr" oder „Du", sofern damit ein Einzelner gemeint ist, ist der Hausvater". Ebenso „Orientalische Literaturen" S. 75.

[2] Das hat auch Greßmann empfunden: Mose und seine Zeit S. 477. Der von ihm vorgeschlagene Ausweg: ursprünglich sei die Rücksichtnahme auf die alten Eltern gemeint, führt nicht aus der Schwierigkeit, die in der Voranstellung des Gebotes vor den anderen der 2. Tafel liegt. In dieser Beziehung steht es mit den von Söderblom (Gottesglauben S. 197) angeführten Grundregeln, die in den australischen Zentralstämmen den Knaben eingeschärft werden, anders. Bei einer solchen Zusammenstellung für Kinder ist es sehr natürlich mit der Pflicht des Gehorsams gegen die Eltern zu beginnen, wie es auch natürlich ist, daß dort alle Kultus-Gebote fehlen. Übrigens darf man mit Nowack (Baudissin-Festschrift S. 393) fragen, ob auf diese „Grundregeln" nicht der Dekalog irgendwie eingewirkt hat.

[3] Die Begründung der Klammern s. unten S. 87.

[4] Von dem letzten Gebot sagt Nowack (a. a. O. S. 387) „übrigens wäre nicht undenkbar, daß in diesem Gebot nicht mehr der ursprüngliche Wortlaut vorliegt". Ebenso Greßmann a. a. O. S. 475 Anm. 1; s. unten S. 91.

[5] Exod. 24, 12; 31, 18; Deut. 5, 19; 10, 1ff.; 1. Reg. 8, 9.

Sammlung von Geboten im Unterschied z. B. zu der von Exod. 34 wesentlich sei, daß sie am Kultus nur ein geringes Interesse habe[1]). Dabei übersieht man aber, daß unser Dekalog eine Sammlung von Verboten ist. Da liegt es einfach im Zwang des Stils, daß wir keine positiven Angaben über den Kultus erhalten. Wenn wir die Verbote nun aber genau betrachten, so zeigen doch auch sie uns wenigstens soviel, daß es zu der Zeit, als sie geprägt wurden, einen Kultus Jahves gegeben hat, und daß er dem Gesetzgeber wichtig gewesen ist.

Das erste Verbot sagt: Man soll „vor Jahves Angesicht" keine andern Götter „haben", also z. B., wenn man vor ihm steht, kein Ascherabild um den Hals und keine Teraphim im Hause. Die Voraussetzung ist, daß man Jahve irgendwie gegenwärtig weiß, daß er dem, was man tut, gewissermaßen zuschaut. Dann aber ist es nur selbstverständlich, daß man ihn auch verehrt hat mit Gruß und Gaben.

Das zweite Verbot untersagt, daß man sich vor fremden Göttern niederwirft. Das ist etwas von dem ersten Verbot Verschiedenes; denn es kann geschehen, ohne daß man sie als seine eigenen Götter „hat", „besitzt". Man kann es etwa im Vorüberziehen tun — an einem heiligen Baum oder einer heiligen Quelle, die andern Menschen zu eigen gehören. Natürlich ist die positive Kehrseite dieses Gebotes nicht, daß man die Ehrfurchtsbezeugung vor der Gottheit überhaupt unterläßt, sondern daß man sie Jahve und ihm allein erweist.

Das dritte Verbot geht über das Besitzen eines fremden Gottes und über die Anbetung, die gelegentlich oder einmalig sein kann, hinaus und verbietet, daß man einem fremden Gott „einen Dienst" einrichte, einen förmlichen Kultus[2]). Einen solchen Kultus mit Hymnensang und Reigentanz und vielerlei Opfern und Gaben soll es in Israel für keinen andern geben als für Jahve. Der aber soll ihn auch haben. Auch hier ist die positive Kehrseite des Verbotes das selbstverständliche Gebot, Jahve im Kultus zu dienen.

Die beiden folgenden Worte sind rein negativ. Sie zeigen uns, daß der Verfasser dieses Gesetzes Darstellungen von Göttern aus Holz gekannt, daß er aber diese Art des Bilderdienstes durchaus, also auch

---

[1]) Matthes, Der Dekalog (ZAW. 24, 1904 S. 33): „Das Wesen der Religion (wird in Exod. 20) in etwas ganz anderem als im Kultus gesucht .... Im Dekalog Exod. 20 sind alle Riten und Zeremonien totgeschwiegen. Der Gesetzgeber kennt sie nicht und rechnet nicht mehr mit ihnen" usw.

[2]) Vgl. 2. Reg. 17, 35 f., wo die beiden Begriffe השתחוה und עבר, abwechseln mit השתחוה und זבח; diese Verbindung auch 1. Sam. 1, 3 Exod. 32, 8 und öfter. Dabei zeigt z. B Exod. 32, 8, verglichen mit 6, daß der Ausdruck זבח eigentlich nicht ausreicht; denn das Volk, von dem da die Rede ist, hat nicht nur „angebetet" und „geschlachtet", sondern auch Kultustänze aufgeführt (צחק). Das würde עבר, עֲבֹדָה mit einschließen.

für Jahve, abgelehnt hat, und ferner, daß er es nicht billigt, wenn man den Namen „Jahve" dazu gebraucht, einen Frevel damit zu begehen, also zu einem wirkenden Fluch oder Zauber, wie es Luther ganz richtig verstanden hat[1]). Schon in diesem Gebot zeigt sich das starke sittliche Gefühl des Gesetzgebers.

Bei den Geboten der zweiten Tafel ist zu beachten, daß die beiden letzten sich schützend stellen vor den רֵעַ. Das dürfen wir, wie namentlich 1. Sam. 30, 26 und Jerem. 22, 13 zeigen, verstehen als Volksgenossen, Stammesgenossen. Wahrscheinlich ist die damit gegebene Einschränkung auch bei den drei ersten Geboten der zweiten Tafel stillschweigend vorausgesetzt. Das Verbot „Du sollst nicht morden", würden wir kaum im Sinne dessen, der es geprägt hat, verstehen, wenn wir es etwa auf Bluttaten im Kriege beziehen wollten. Es richtet den Burgfrieden auf in den Zelten des eigenen Stammes. Auch so noch ist es von einschneidender Bedeutung: die private Ausführung der Blutrache z. B. muß es doch unter Verbot gestellt haben.

Das zweite und dritte Wort dieser Tafel schützen Ehe und Eigentum. Auch hier ist die soeben betonte Einschränkung gewiß nicht zu übersehen. Schwerlich hat das Gesetz den im Auge, der das Eheweib eines Feindes als Gefangene aus ihrem Zelte holt, oder den, der nachts die Herden eines andern Stammes beschleicht. Gewiß darf man es dem Gesetzgeber anrechnen, daß er den Stammesfremden nicht ausdrücklich ausnimmt[2]), aber der Umkreis, an den er denkt, ist schwerlich die Menschheit, sondern sein Volk.

Das zeigen nun eben die beiden letzten Gebote, in denen das Gesetz sich zu seiner höchsten Höhe erhebt. Es fordert Wahrheit in den Worten, die jemand als Zeuge über einen Stammesgenossen sagt, wehrt also der Verleumdung und schützt Ehre und guten Namen. Und es verurteilt — als den Ursprung alles bösen Zwistes — die scheelsüchtige Begehrlichkeit, den Neid.

Wer immer diese Gebote geprägt hat — es muß wahrlich ein hoher Geist gewesen sein. Seine Frömmigkeit mit entschiedener Wahl und mit entschlossener Ablehnung aller andern Götter, deren Dasein offenbar dabei vorausgesetzt wird, auf einen Einzigen gerichtet, der ihm zu hoch ist, als daß man ein Holzbild von ihm machen könnte, geschweige denn, daß man ihn zu einer heimlichen Untat mißbrauchen

[1]) Vgl. Ps. 139, 18, wo die אנשי דמים dadurch charakterisiert werden, daß von ihnen gesagt wird: „Die dich nennen in Arglist, deinen Namen (lies mit Olshausen שְׁמֶךָ) zum Frevel aussprechen." Auch hier handelt es sich um bösen Zauber, durch den Menschen getötet werden. Vgl. auch Sigmund Mowinckel, Psalmenstudien I „Awän und die individuellen Klagepsalmen" Kristiania 1921, S. 95 f.

[2]) Wie das etwa im Deuteronomium — freilich wohl in einem Zusatz — geschieht: 15, 3 „Er darf seinen Volksgenossen nicht (zur Bezahlung einer Schuld) drängen, den Ausländer, den darfst du drängen."

dürfte; in seinem Herzen das Bild einer Stammesgenossenschaft, in der, weil sie diesem Gotte dient, keiner dem andern Unrecht tut; ja keiner dem andern das Seine auch nur neidet. Wir fragen: Wer war dieser Große?

3.

Die Frage nach dem Ursprung des Dekalogs hat unter dem Schwergewicht des Urteils, das Wellhausen über sie gefällt hatte[1]), lange Zeit in der kritischen Theologie als gelöst gegolten. Die Tradition, daß Mose der Verfasser sei, erschien als unhaltbar[2]). Prüfen wir kurz die Gründe für dieses Urteil, und wie sie sich unter der Voraussetzung des von uns vermuteten Urdekalogs bewähren.

Der erste Grund liegt in der Sprache des Dekalogs. Sie ist, und zwar sowohl in der Fassung von Deuteronomium 5 als auch in der von Exod. 20 die Sprache des Deuteronomiums.

1) יהוה אלהיך[3]) 2) הוציא מארץ מצרים[4]) 3) מבית עבדים[5]) 4) אלהים אחרים[6]) 5) תמונה[7]) 6) die Verbindung von השתחוה und עבד[8]) 7) אהב von der Liebe des Menschen zu Gott[9]), 8) שמר מצות[10]) 9) גרך אשר בשעריך[11]), 10) יאריכו ימיך[12]) 11) למען ייטב לך[13]), 12) האדמה אשר נתן יהוה אלהיך לך[14]), — alle diese Wendungen fallen für den Charakter der Sprache darum so sehr ins Gewicht, weil sie sämtlich — so häufig sie im Deuteronomium und bei den Deuteronomisten sind — in den älteren Quellen des Pentateuchs fast völlig fehlen. Bei einem so kleinen Abschnitt, wie der ist, um den es sich handelt, ist eine solcher Sprachbeweis, schlechthin schlüssig.

So scheint es, daß nichts anderes möglich ist, als den Dekalog für eine Schöpfung der Feder zu halten, der wir das Deuteronomium verdanken, genauer des Verfassers der in Kap. 5, 1—30 dem eigentlichen Gesetz vorangestellten Erzählung, in der der Dekalog steht. Von hieraus müßte er in den Sinaibericht von E (in Exod. 20) eingedrungen sein, vielleicht dort Offenbarungsworte anderer Art verdrängend, die wir heute nicht mehr erschließen können[15]).

---

[1]) Wellhausen, Isr. u. jüdische Geschichte 1897 12f. 30 Prolegomena, 1899 S. 349 und öfter.

[2]) Gunkel a. a. O. S. 75; Baentsch, Exodus und Numeri 1903 S. 178f.; Marti, Geschichte der isr. Religion S. 68; Matthes ZAW. 24 S. 33; Bertholet, RGG. I Sp. 2020ff.; Stade, Biblische Theologie des A. T. S. 37; Guthe, Geschichte des Volkes Israel S. 43 und andre.

[3]) 210 mal im Deuteronomium. [4]) 15 mal im Deut.

[5]) 5 mal im Deut. [6]) 13 mal im Deut. [7]) 5 mal im Deut.

[8]) 6 mal im Deut. [9]) 4 mal im Deut.

[10]) Mehr als 18 mal im Deut. [11]) 5 mal im Deut.

[12]) 8 mal im Deut. [13]) 7 mal im Deut.

[14]) Mehr als 30 mal im Deut.

[15]) So z. B. Meißner, Der Dekalog, eine kritische Studie, Inaugural-Dissertation Halle a. S. 1893.

Nun hat man aber längst beobachtet, daß sich bei aller Gleichartigkeit im Sprachgut der Dekalog doch auch im Deuteronomium deutlich von seiner Umgebung abhebt. Inmitten einer Schicht, die das Volk durchgängig in der zweiten Person der Pluralis anredet, hat er die Anrede Du. Dazu kommt, daß seine Verordnungen der allgemeinen Tendenz des Deuteronomiums zwar entsprechen, aber sie weder erschöpfen (es fehlt die Kultuszentralisation) noch in ihr aufgehen. Ja, in einem Satz des Dekalogs, und zwar in einem von denen, die wir oben zunächst ausgeschieden haben, begegnet ein Gedanke, der den Anschauungen des Deuteronomiums schnurstracks zuwiderläuft: „Ich bin Jahve, (dein Gott), ein leidenschaftlicher Gott, der die Sünde der Väter an den Söhnen heimsucht, an den Enkeln und Urenkeln", dieser Satz, der in JE zweimal, nämlich Exod 34, 7 und 34, 14[1]) und Num. 14, 18, anklingt, widerspricht dem Geist des Deuteronomiums aufs schärfste. In diesem Gesetz wird ausdrücklich verordnet — und offenbar mit dem Bewußtsein, damit einen alten barbarischen Brauch[2]) aufzuheben —: „Es sollen nicht Väter um ihrer Söhne willen, noch Söhne um ihrer Väter willen mit dem Tode bestraft werden, jeder darf nur wegen seiner eigenen Schuld zum Tode verurteilt werden" (Deut. 24, 16, vgl. Deut. 1, 39; 2. Reg. 14,5 ff.) Und wir wissen, wie diese Auffassung damals (im Ausgang des 7. Jahrhunderts) dem Geist der Zeit entsprach, wie man sich in jenen Jahrzehnten, in denen der Individualismus zur Reife kommt[3]), gegen den Gedanken der Erbschuld und der Bestrafung der Kinder für Vätersünde gesträubt hat, bald mit bitterem Spott (Hes. 18, 2, Jeremia 31, 29 f., Threni 5, 7), bald in ernstem Grübeln (Gen. 18, 22 ff.; Hes. 14, 12 ff.; Hes. 18, 20). In einer solchen Zeit ist das Wort von dem leidenschaftlichen Gott, der die Sünden der Väter an den Urenkeln heimsucht, nicht geprägt, höchstens die sehr nachhinkende und nun bezeichnender Weise auch im Ausdruck[4]) ganz deuteronomistische, nähere Bestimmung: „nämlich an denen, die mich hassen", und „denen, die mich lieben und meine Gebote bewahren".

Es ist sehr interessant, daß dieser scharfe Widerspruch zwischen dem Geist des Deuteronomiums und dem Geist des in ihm enthaltenen Dekalogs schon von einem der ältesten Leser des Buches empfunden worden ist. In einer Randglosse, die sich als solche ziemlich deutlich aus ihrer Umgebung abhebt, lesen wir (Deut. 7, 8 b — 11): „Jahve hat dich aus

---

[1]) Darüber siehe unten.

[2]) Wie wir ihn z. B. Josua 7, 24; 2. Reg. 9, 26 in Kraft sehen. (vgl. auch Amos 7, 17; Hosea 4,6).

[3]) Vgl. Max. Löhr, Sozialismus und Individualismus im Alten Test. 1906 S. 26 ff.

[4]) אהב und שמר מצות.

dem Sklavenhause, aus der Hand des Pharao, des Königs von Ägypten, befreit. Du solltest erkennen, daß Jahve, dein Gott, — daß er der Gott ist, der treue Gott, der sein Versprechen hält, der seine Huld erweist, denen, die ihn lieben und seine Gebote befolgen, bis zum tausendsten Geschlecht. Dem aber, der ihn haßt, vergilt er an seiner eigenen Person (אל־פניו), indem er ihn vernichtet. Er gewährt dem, der ihn haßt, keinen Aufschub. An seiner eigenen Person vergilt er ihm!" Das ist eine unverhüllte Polemik gegen den Satz von der Vergeltung bis ins dritte und vierte Glied, eine Polemik gegen den Dekalog vom Geiste des Deuteronomiums aus[1]).

Genug, der Dekalog ist im Deuteronomium trotz allen Scheins, mit dem ihn seine Sprache umgibt, nicht zu Hause. Der Verfasser von Deut. 5, 1 ff. hat ihn aus einer alten Quelle oder aus einer alten Überlieferung übernommen[2]).

Um so lebhafter erhebt sich nun die Frage: Wie verteilen sich die deuteronomischen Wendungen, die wir oben zusammengestellt haben, auf die einzelnen Sätze des Dekalogs? Wie steht es mit dem Sprachcharakter des Urdekalogs, den wir oben glaubten herausschälen zu können? Da zeigt sich nun, daß von den 12 deuteronomischen Wendungen, die wir soeben zusammengestellt haben, nicht weniger als 4 in den beiden Geboten vom Sabbat und von den Eltern, 3 in den von uns ausgeschiedenen Auffüllungen des Bilderdienst- und des Abgötterei-Verbotes und 3 in der bisher noch unerledigten Einleitung stehen. Unser „Urdekalog" bietet von den genannten Wendungen nur drei: nämlich 1) יהוה אלהיך, 2) אלהים אחרים, 3) die Verbindung von השתחוה und עבד.

Aber auch damit hat es nun eine besondere Bewandtnis. „Jahve, dein Gott", steht in dem Gebot vom Mißbrauch des Gottesnamens. Gerade hier aber ist nun außerordentlich wahrscheinlich, daß das אלהיך nichts ist als eine deuteronomische Glosse. Was das Gebot verbieten will, ist doch der Gebrauch des Wortes „Jahve": Du sollst den Namen „Jahve" nicht zu einem Frevel, d. h. nicht bei einem bösen Zauber aussprechen! Jahve ist hier gar nicht mit dem Genitiv zu übersetzen und erträgt also eigentlich den Zusatz „deines Gottes" gar nicht. Der zweite Ausdruck אלהים אחרים steht im Pentateuch mit Ausnahme einer einzigen Stelle (Exod. 23, 13) nur im Deuteronomium. Aber in diesem Gesetz erfordert es auch die Sache, daß oft von „andern Göttern"

---

[1]) Eins der sprechendsten Beispiele für die Unabhängigkeit, mit der die heiligen Bücher ursprünglich einmal gelesen wurden. Wie weit ist der Schreiber dieser Randglosse von dem Glauben an die Verbalinspiration entfernt.

[2]) Für eine schriftliche Quelle möchte das merkwürdige לאמר vor Beginn des Dekalogs, das im gegenwärtigen Text sinnlos ist, sprechen.

geredet wird, während das in den älteren Schichten des Pentateuch nicht so der Fall ist. Wo ein solcher sachlicher Grund das häufigere oder seltenere Vorkommen eines Wortes erklärt, muß man mit seiner Verwendung für die Feststellung von Unterschieden im Sprachcharakter doch sehr vorsichtig sein. Und ferner: an der einzigen Stelle, an der J dazu Anlaß hat, von andern Göttern zu sprechen, gebraucht er den Ausdruck אל אחר. Ich halte es gar nicht für unmöglich, daß dieser Singular ursprünglich dem לא יהיה unseres ersten Gebotes als Subjekt gefolgt ist[1]). Wie leicht konnte dafür unter den Augen von Männern, die im Deuteronomium 13 mal die ihnen auch sonst geläufigere Plural-Form אלהים אחרים lasen, dieser Ausdruck für jenen andern singularischen eintreten.

Es bleibt als einziges Indizium deuteronomistischer Sprache die Verbindung von השתחוה und עבד. Das Nebeneinander dieser beiden Worte ist allerdings im Deuteronomium, wie in andern Schriften der gleichen Zeit, z. B. bei Jeremia, häufig, aber sie begegnet doch auch Exod. 23, 24 und außerdem in einer so alten Stelle wie Gen. 27, 29.

Die Begriffe עבד und עבודה sind im Sinne von Kultus, „Dienst" m Heiligtum und an der Opferstätte, ebenso wie השתחוה im Sinne von „anbeten" den alten Quellen durchaus geläufig (vgl. Ex. 12, 25. 26; 13, 5 u. ö.). Man wird also auch diese Wendung in der Liste der lediglich deuteronomischen zu streichen haben[2]).

Unvermutet ist also, indem wir aus Stil- und Sachgründen einige Stücke von dem überlieferten Dekalog abgehoben haben, zugleich der Mantel der deuteronomischen Sprache gefallen, der den Dekalog heute einhüllt. Gewiß ein Grund mehr, den erschlossenen Wortlaut für ursprünglich (oder wenigstens dem Ursprünglichen nahe kommend) zu halten und eine Entkräftung des Argumentes, das aus dem beschriebenen Charakter der Sprache gegen die Herleitung des Dekalogs aus alter Zeit gezogen wird.

---

[1]) Vgl. Procksch, Das nordisraelitische Sagenbuch S. 88, Anm. 2; Nowack, a. a. O. S. 183 Anm 1.

[2]) Dann hat man noch פסל als deuteronomischen Ausdruck für Gottesbild, dem gegenüber J und E sagen מסכה (Exod. 34, 17) oder אלהי כסף und אלהי זהב (Exod. 26, 33), angesprochen, aber die Ausdrücke in J und E bedeuten gar nicht dasselbe wie פסל. Sie meinen aus Metall gefertigte, zum mindesten mit Metall beschlagene Bilder, während פסל das aus Holz geschnitzte Bild ist. In dieser Bedeutung steht es einigemal im Deuteronomium, aber z. B. auch Judicum 17, 3 und 4; 18, 18; 18, 31; 2. Reg. 21, 7; Nahum 1, 14 (vgl. auch Hempel, Schichten des Deuteronomiums S. 158 Anm. 3), warum also nicht im Dekalog, auch wenn er sehr alt wäre? Schließlich soll auch das Wort für „morden" רצח, das im Deuteronomium fünfmal vorkommt, für den deuteronomischen Sprachcharakter sprechen. Aber es steht auch in so alten Stellen, wie Jud. 20, 4; Hosea 4, 2; 6, 9; 1. Reg. 21, 19; 2. Reg. 6, 32; Jes. 1, 21. Daß wir es im Deuteronomium finden, beweist ebensoviel und ebensowenig, wie der zufällige Umstand, daß das Wort für Ehebruch נאף, das der Dekalog gebraucht, im übrigen Deuteronomium fehlt.

Nun hat man behauptet, daß auch der Nachweis eines Sprachcharakters, selbst wie er in den ältesten Schichten des Alten Testaments begegne, nicht genüge, um die Herleitung des Dekalogs von Mose auch nur zu ermöglichen. „Schrieb und redete man in der Wüste schon hebräisch? Jedermann weiß das Gegenteil. Hebräisch ist kanaanäisch: die von den Kanaanäern entlehnte Sprache. In Arabia Petraea haben die Stämme natürlich einen arabischen Dialekt gesprochen, vor ihrem Eintritt und Wohnen in Kanaan selbst kein Wort hebräisch verstanden." So urteilt Matthes in seinem wertvollen Aufsatz „Der Dekalog"[1]). Aber man wird Wildeboer zustimmen, wenn er (an demselben Ort S. 298) erwidert: „Von der Geschichte der hebräischen Sprache überhaupt, besonders von der ältesten Periode dieser Geschichte, wissen wir recht wenig. Und den Dialekt von Nomadenstämmen der Sinaiwüste im 13. Jahrhundert v. Chr. zu bestimmen .... ist ungemein schwer." Die Tradition des Alten Testaments, daß die Israeliten aus Aram in Kanaan eingewandert sind (Deut. 26, 5, Gen. 31, 20. 24), und daß die dann später unter Mose aus Ägypten auswandernden Stämme vor ihrem Aufenthalt in Gosen lange in Kanaan ansässig gewesen sind, ist doch nicht aus der Luft gegriffen[2]). Dann aber ist es sehr wahrscheinlich, daß wir uns die Aneignung des Kanaanäischen und damit die Entstehung des Hebräischen schon lange vor Mose zu denken haben[3]). Hören wir doch auch in der Geschichte der Einwanderung niemals, daß die Verständigung zwischen den Israeliten und Kanaanäern irgendwelche Schwierigkeiten gehabt hat, wie solche z. B. gegenüber den Assyrern und sogar gegenüber den Aramäern[4]) mehrfach betont werden. Und schließlich zeugt doch auch, — wenn man den Hinweis auf das uralte Lied von Mirjam aus dem gleichen Skeptizismus, der die Sprache des Mose in Frage zieht, nicht gelten lassen will — das Deboralied in Jud. 5 dafür, daß die Israeliten in den Einwanderungskämpfen nicht erst eben können angefangen haben, hebräisch zu lernen.

4.

Hier ist nun der Ort, wo wir die Frage nach dem ursprünglichen Wortlaut des Eingangs unserer Torot-Sammlung, die wir bisher ver-

[1]) ZAW. 1904 S. 23. Derselbe, Theol. Tijdschrift 1906 S. 44—77.

[2]) Ed. Meyer, Israeliten S. 235 ff.

[3]) Vgl. die Palästinaliste Thutmosis III, die die Stämme Jakob und Joseph schon um 1470 in Palästina ansässig zeigt; ferner Böhl, Kanaanäer und Hebräer, S. 91 ff., E. Meyer ZAW. 1886, S. 6 ff., Bauer und Leander, Hist. Grammatik der hebräischen Sprache S. 23 f., Kittel, Geschichte des Volkes Israel I 23 f.

[4]) Vgl. Jes. 28, 11, und Gen. 11, wo die verschiedenen Sprachen, die man in Babel hört, Anlaß zur Entstehung einer Erzählung gegeben haben, 2. Reg. 18, 26, Jes. 36, 11, Gen. 31, 47

schoben haben, beantworten müssen. Zweierlei ist wohl sicher: 1) daß der Dekalog einen Eingangssatz, in dem der Gottesname stand, gehabt haben muß, 2) daß der mit deuteronomischen Wendungen und und zwar geradezu mit Leitmotiven der deuteronomischen Schicht gesättigte Vers Exod. 20, 2 (Deut. 5, 6): „Ich bin Jahve, dein Gott, der ich dich aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhause herausgeführt habe", nicht der ursprüngliche Anfang sein kann.

Nun sahen wir oben bereits, daß der Begründungssatz in V. 5 einerseits den Ablauf der Gebote unterbricht, daß er aber andrerseits in seiner ersten Hälfte im Wortlaut undeuteronomisch[1]), in seinem Inhalt dem Geiste des Deuteronomiums geradezu widersprechend ist. Dieser Halbvers ist also an der Stelle, wo er überliefert ist, ein Fremdkörper; in den Ton und den Charakter der Überarbeitung will er sich nicht fügen. Was bleibt anders übrig, als in ihm ein von anderswoher verstelltes Stück zu sehen? Wo aber ist sein ursprünglicher Ort? Nun, die Selbstbezeichnung der Gottheit, das betonte „Ich", dem der Name und dann, wie im Hymnus als Attribute angereiht, mehrere die Macht der Gottheit verkündende Wesensbezeichnungen, Substantive und Partizipien, folgen, wo hat das alles einen natürlicheren Ort als im Eingang einer feierlichen Urkunde? Luther hat ganz recht, wenn er in diesen Worten hört, was Gott sagt „von diesen Geboten allen".

Ich möchte also — indem ich das deuteronomistische אלהיך sofort streiche — vermuten, daß der Eingang unseres Dekaloges einmal gelautet hat:

אנכי יהוה אל קנא
פקד עון אבת על־בנים
על־שלשים ועל־רבעים
ועשה חסד לאלפם

„Ich bin Jahve, ein Gott voll Leidenschaft,
Der die Schuld von Vätern straft an den Söhnen,
Ja, noch an den Enkeln und Urenkeln.
Der aber auch Tausenden (seine) Huld beweist!"

Wahrlich, ein furchtbarer, aber zugleich ein gewaltiger Eingang für die Verkündung von Geboten, die Gehorsam fordern! Dem Verfasser der Paränese des Deuteronomiums, der den Dekalog aufnahm, ist dieser Eingang zu schrecklich gewesen. Darum nahm er ihn fort und ersetzte ihn durch die ihm und seinem Kreise geläufigen Wendungen. Zugleich aber fügte er ihm das ebenso ermahnende wie beruhigende לשנאי und לאהבי ולשמרי מצותי hinzu — beruhigend; denn diese Worte zeigen den Weg, dem Zorn Gottes zu entrinnen und seine

1) פקד עון על kommt, obwohl zu seiner Verwendung sehr viel Gelegenheit gewesen wäre, im Deut. nicht vor.

Huld zu erwerben. Diese Meinung des Zusatzes hat noch das Targum zu Exodus 20, 5 richtig verstanden, wenn es zu „meinen Hassern" anmerkt, daß die Nachkommen eines Gottesverächters nur dann leiden müssen, wenn sie so, wie es ihr Ahn getan hat, Gott verachten.

Wenn man mich nun fragt, ob ich mir den so gewonnenen Anfang des Dekalogs als eine Prägung des Mose denken könne, so erwidere ich mit einem lebhaften „Ja". So war der Mann, glühend von Leidenschaft und von unstillbarem Zorn. Und so war auch sein Gott. Davon ist unten noch eingehend zu sprechen.

5.

Aber, so wendet man weiter ein: Die sozialen Verhältnisse, die der Dekalog voraussetzt, passen nicht in die Zeit des Mose. „Wenn der Dekalog in der Wüste verfaßt ist für die damaligen Nomaden, sollte er auch die Merkmale der Beduinenwelt tragen. Nun hat er jedoch vielmehr die Kennzeichen der späteren Kulturzeit an sich. Alles in ihm weist auf Landbau, auf Städtebewohnung, auf eine Bevölkerung mit festen Wohnstätten. Da ist die Rede von Feldarbeit; vom Lande oder vom Boden, worauf man wohnt; von Fremden in den Toren der Städte; von Sklaven und Sklavinnen; von Rindern und Eseln, die arbeiten; von Häusern. Das sind ganz andere Verhältnisse, als wir erwarten würden im Gesetz eines Nomadenbundes"[1]). Sehen wir uns die sechs von Matthes in diesen Worten als Anzeichen einer „späteren Kulturzeit" „einer Bevölkerung mit festen Wohnstätten" aufgezählten, von uns gesperrten Dinge genauer an:

Feldarbeit, Sklaven und Sklavinnen, Rinder und Esel, die arbeiten, Fremde, die in den Toren der Städte wohnen — also vier der hervorgehobenen Merkmale stehen in dem Gebot vom Sabbattag.

Das Land oder der Boden, worauf man wohnt, das fünfte Merkmal, steht in dem Gebot, das von den Eltern handelt.

Das sechste Merkmal endlich — „die Häuser" werden in dem zehnten Verbot erwähnt. Hier ist es nun geboten, den Text zu begründen, den wir oben von diesem Verbot gegeben haben. Bekannt-

[1]) Matthes a. a. O. S. 24. Vgl. Gunkel a. a. O. S. 75: „Nun haben wir zwar unter den gesetzlichen Quellenschriften des Pentateuchs keine einzige, die wir Mose zuschreiben dürften; vielmehr setzen gerade die älteren unter ihnen deutlich den Ackerbau und nicht das zu Moses Zeit noch bestehende Nomadenleben als Israels Beruf voraus."

Königs Ablehnung dieses Einwands (Neue kirchl. Zeitschr. XVII S. 513), daß das Gesetz die Zukunft, in der Israel zu einem seßhaften Volke werden solle, ins Auge gefaßt und darum von den Verhältnissen seiner Gegenwart abgesehen habe, bezeichnet Nowack (S. 388) mit Recht als „überaus künstlich" und wirklichkeitsfremd.

lich steht es im Deut. 5, 21 und in Exod. 20, 17 in etwas verschiedenem Wortlaut:

Deut. 5, 21.	Exod. 20, 17.
ולא תחמד אשת רעך	לא תחמד בית רעך
ולא תתאוה בית רעך	לא תחמד אשת רעך
שדהו	
וְעבדו ואמתו	ועבדו ואמתו
שורו וחמרו	ושורו וחמרו
וכל אשר לרעך	וכל אשר לרעך

Die Verse stimmen in ihrer zweiten Hälfte (abgesehen von dem im Deut. fehlenden וְ vor שורו) vollständig überein; in der ersten ist im Deuteronomium „das Weib" an die Spitze gestellt, „das Haus" folgt mit einem andern Verbum (אוה) und dem ohne Kopula danebenstehenden שדהו. Exod. 20 hat das Haus (ohne Feld und mit dem gleichen Verbum, das vor dem Weibe steht: חמד) an der Spitze.

Die gewöhnliche Annahme[1]) ist nun die, daß der ursprüngliche Wortlaut geboten habe: „Du sollst nicht begehren das Haus deines Stammesgenossen", und daß alles Übrige eine hinzugefügte konkrete Zusammenstellung dessen ist, was zum Hause, d. h. zum „Hauswesen" gehört.

Diese Auffassung nimmt den in seiner Stellung sowohl wie in seinem Wortlaut schwankenden Teil des Satzes als das Feste, um das sich alles andere erst gerankt habe. Sie unterliegt außerdem der Schwierigkeit, daß die Bedeutung „Hauswesen, Hausstand und Besitz", soviel ich sehe, im Alten Testament für בית nicht nachzuweisen, zum mindesten sehr vereinzelt ist[2]). בית ist zunächst das festgebaute Haus (bezw. Gemach) im Gegensatz zum אהל, zum Zelt, und gewinnt dann im übertragenen Sinne die Bedeutung „Familie"[3]). Wenn der Wortlaut dieses Gebotes gewesen ist: לא תחמד בית רעך, so hat, der es schrieb, und jedenfalls jeder, der es hörte oder las, dabei nur an ein wirkliches Haus denken können, wie ja wohl am deutlichsten daraus

---

[1]) Z. B. Kittel, Geschichte des Volkes Israel I S. 553.

[2]) Weder in Gen. 27, 15, noch in Hiob 8, 15, noch in der ohnehin wegen der Zerstörung des Textes als Beleg ungeeigneten Stelle Gen. 15, 2. Wenn man Besitz sagen will, sagt man nicht בית, sondern etwa כל־הון ביתו (Cant. 8, 7; Prov. 6, 31) oder בית והון (Prov. 19, 14).

[3]) Die Erinnerung an בתי נפש (Nowack a. a. O. S. 387) genügt doch nicht, um die Bedeutung „Behausung" als die ursprüngliche zu erweisen; denn dieser übertragene Ausdruck setzt den konkreten voraus. Ich kann z. B. von einem Kleid der Seele reden, ohne daß daraus geschlossen werden dürfte, die eigentliche Bedeutung des gewählten Wortes sei nicht Kleid, sondern ganz allgemein Hülle. Kittel beruft sich auf die Etymologie. Aber auf welche? Stellt man בית mit בוא zusammen, so führt auch das auf den geschlossenen Raum, in den man hineingeht, und damit eher auf Haus als auf Zelt.

hervorgeht, daß im Deuteronomium daneben steht: „Feld". „Haus und Feld" bilden aber nicht einen übergeordneten Begriff, sondern einen nebengeordneten im Vergleich mit „Sklave und Sklavin", „Esel und Rind". Das aber würde nach meinem Empfinden dem Charakter der übrigen Gebote durchaus widersprechen, wenn hier gegenüber der großzügigen Allgemeinheit der übrigen Gebote ein Stück Einzelbesitztum, wie es das Haus nun doch einmal ist, genannt wäre.

Dagegen fügt sich das Wort der Art der andern Gebote ausgezeichnet an, wenn sein ursprünglicher Wortlaut gewesen sein sollte:

לא תחמד כל אשר לרעך.

Das Leben des Volksgenossen, sein Eheweib, sein Hab und Gut, sein guter Name, das alles ist ihm ja in den vorangehenden Geboten schon unter die Hut dieses Gesetzes gestellt. Eine neue Sache ist nun zum Schluß nicht mehr hinzuzufügen. Was dem Gesetzgeber jetzt noch am Herzen lag, war nur, daß er die Wurzel alles Übels, das Neiden und Scheelsehen verbieten wollte.

Es versteht sich aber leicht, daß das כל אשר לרעך zu einer erklärenden Glosse, zu der Angabe, was damit gemeint sei, verlockte. Ich möchte glauben, daß diese Lockung zweimal wirksam gewesen ist: Das eine Mal hat jemand an den Rand geschrieben

אשת רעך ועבדו ואמתו ושורו וחמרו

und ein andres Mal hat ein andrer das von ihm noch vermißte

לא תתאוה בית רעך [ו]שדהו

hinzugefügt.

Diese zweite Glosse ist in der Handschrift, die Exod. 20, 17 zu Grunde liegt, (anders als Deut. 5, 21) am Anfang des Gebotes und eben darum unter Angleichung des Verbums an das dort stehende in den Text geraten.

Damit ist auch das letzte der Anzeichen, in denen Matthes die Verhältnisse eines seßhaften Volkes aus dem Dekalog hervorschauen sieht, als eine Wucherung im Texte erkannt. Und wir können nun umgekehrt sagen: Es ist geradezu auffallend, wie diesem Gesetz, wenn man es z. B mit der Sammlung von Geboten von Exod. 34 vergleicht, der Erdgeruch des kanaanäischen Bauernlandes fehlt.

6.

„(Dieser Dekalog) lehrt, daß Jahve allein die Erfüllung der sittlichen Pflicht, aber keinen Kultus fordere, ausgenommen den der Ruhe am Sabbat. So kann Mose nicht gelehrt haben[1])." Daß dieser Satz aus Rudolf Smends „altt. Relgesch." in seinem ersten Teil nicht richtig ist, daß vielmehr in den ersten drei Verboten des Deka-

[1]) Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte² 1899 S. 43. Anm.

logs das Gebot, Jahve und nur ihn im Kultus zu verehren, implicite enthalten, ja, daß es das ist, was der Gesetzgeber eigentlich will, haben wir oben bereits gesehen (S. 83). Das aber werden wir doch auch als die Meinung des Mose anzusehen haben.

Wenn Paul Volz, gerade umgekehrt wie Smend, unter Berufung auf Amos 5, 25 und Jeremia 7, 22 (ohne sich dafür übrigens auf den Dekalog zu beziehen, an dessen Herkunft von Mose er zweifelt) die Ansicht vertritt, daß Mose bereits den „kultuslosen Gottesdienst" als das Richtige erkannt habe[1]), so vermag ich ihm darin nicht zu folgen. Es ist die Art jedes religiösen Reformators, daß er erst dann zur Ruhe kommt, wenn er die Überzeugung gewonnen hat, daß sein Erlebnis von Gott in der von ihm als klassisch empfundenen Zeit der Religion schon einmal dagewesen ist. Paulus sucht in Abraham das Vorbild seines Glaubens[2]), Luther sucht es im Römerbrief des Paulus. In Wahrheit ist bei allem relativen Recht solcher Berufung zwischen dem, dem sie am Herzen liegt, und dem, dessen Autorität angerufen wird, meist doch eine nicht geringe Verschiedenheit. Amos und Jeremia hatten ganz Recht mit der Empfindung, daß der Kultus, wie er zu ihrer Zeit war, erst nach Mose, nach der Einwanderung aufgekommen ist, wahrscheinlich werden sie aber — sie schrieben ja 500—700 Jahre nach ihm — die Gleichartigkeit ihrer Anschauung mit der des Mose überschätzt haben. Natürlich ist es für uns schwer zu sagen, wie der Kultus gewesen ist, den Mose geübt hat, daß er einen Kultus — ein השתחוה und עבד gekannt und gebilligt hat, darf man schwerlich bezweifeln.

Die Hauptfrage bei der Erwägung, ob der im Dekalog vorausgesetzte Kultus zur Zeit und unter der Autorität des Mose könne bestanden haben, ist aber die Frage des Bilderverbotes. Ist es denkbar, daß Mose die Verehrung Jahves in einem Holzbilde ausdrücklich abgelehnt hat? Der Einwand, den man dagegen erhebt, führt in der Regel drei Gründe an[3]):

1) In der Erzählung Num. 21, 4—9 wird die Aufrichtung der ehernen Schlange von Mose abgeleitet. Kann er dann ein Bilderverbot erlassen haben?

2) In Exodus 34, 17 werden nur die gegossenen Bilder verboten. Ist es zu erwarten, daß schon vorher das allgemeinere Verbot[4]) von Exod. 20, 2 ausgegeben worden ist?

3) In den Schriften der ältesten Zeit wird ohne jedes Bedenken

---

[1]) Mose, 1907 S. 85. Vgl. S. 83: „Kultus, Jahvedienst ist Sittlichkeit."

[2]) Vergleiche auch Muhammed.

[3]) Rudolf Smend a. a. O. S. 43 Anm, Matthes, Theol. Tijdschrift 1906. Baudissin, Einleitung S. 65. Cornill, Zur Einleitung ins Alte Testament, S. 25 ff.

[4]) Man versteht dann פסל als Gottesbild schlechthin.

von Bildern der Gottheit gesprochen. Wie ist das möglich, wenn damals der Dekalog bereits bestanden hat?

Auf die erste Frage mag mit dem Hinweis auf einen ähnlichen Widerspruch geantwortet werden: Der Bischof Martin von Tours war ein leidenschaftlicher Asket; er lebte eine Zeitlang als Anachoret auf einer Insel und hat sein Asketentum durch die Zeit seiner Bischofswürde und seines Weltruhms bewahrt; im Volksmund aber hat sich an ihn die Vorstellung eines Schirmherrn des Weines geknüpft, dergestalt, daß der Franzose „faire le Saint Martin" für Zechgelage, „martiner" für sich Betrinken, „le mal de St. Martin" für Rausch sagt[1]).

Es kann geschehen, daß die Sage sich in der Auswahl der Personen, an die eine bestimmte Tradition geknüpft wird, vollständig vergreift. Die Erzählung von der ehernen Schlange oder dem ehernen Saraph in Numeri 21, 4—9 ist eine Kultussage, die zur Erklärung eines alten Schlangenbildes aus Erz, dem nach 2. Reg. 18 noch zur Zeit des Königs Hiskia geopfert wurde, entstanden ist. Daß man dieses Bild auf Mose zurückgeführt hat, mag seinen Grund darin haben, daß der in Erz gegossene Saraph als ein Wüstendämon empfunden wurde, wodurch die Phantasie von selbst auf den Heros der Wüste kam[2]).

Die historische Gestalt des Mose muß — wir kommen darauf zurück — eine ganz andere Anschauung von Gott gehabt haben.

Der in der zweiten Frage angezogene Vers, Exodus 34, 17, zeigt, daß diese Stelle, wie überhaupt der ganze sogenannte Kultus-Dekalog in Exod. 34 — in Wahrheit stehen da bekanntlich mindestens 12 Gebote — zu einer Zeit entstanden ist, die kulturell weiter entwickelt war als die des Dekalogs von Exod. 20. In Exod. 34 sind wir wirklich im angebauten Land, unter seßhaften Menschen, die Erntefeste feiern und Erstlingsabgaben von ihren Feldfrüchten vor Gott bringen. Damals befand man sich offenbar in einer Umwelt, wo es aus Metall gegossene Götzenbilder gab und hatte darum Anlaß, sich gegen diese zu wehren, ohne daß darin etwa zu liegen braucht, daß gegen einfache Holzbilder nichts einzuwenden sei.

Es beweist also das besonders hohe Alter von Exod. 20 und entspricht allem, was wir bisher erwogen haben, wenn der Dekalog durch seine Polemik gegen aus Holz geschnitzte Bilder einfachere, ältere

---

[1]) R. E. Artikel Martin v. Tours.

[2]) Anders Greßmann (Mose 290 Anm. 1): „Daß der Kern der Erzählung in die mosaische Zeit zurückreicht, ist sicher, denn wie sollten spätere Sagenschöpfer wohl dazu kommen, die Situation der Wüste zu wählen? Schlangen gab es doch überall." Gewiß aber keine „Saraphen". Diese geflügelten Schlangen sind Dämonen der Wüste Jes. 30, 6f.

Verhältnisse verrät. Ein פסל, ein Holzbild aus Akazien- oder Palmen- oder Wacholderholz konnte man in der Wüste anfertigen [1]), Metallbilder waren dort und damals — mag man den Einfluß, den große Kulturzentren auch auf die Wüste hatten, noch so hoch einschätzen, — sicherlich außerhalb des Horizontes. Gewiß, man mochte auch von solchen wissen, aber Jahve aus Metall darzustellen, darauf wäre niemand verfallen, das brauchte man nicht zu untersagen [2]).

Nun endlich die dritte Frage: Daß doch das älteste Israel selbst unter den Augen eines Elia von Gottesbildern wimmelt — und wie das vereinbar ist mit der Autorität eines von Mose hergeleiteten Verbotes.

Die Tatsache ist richtig. Wir haben in unsern ältesten Quellen die Stierbilder in Bethel und Dan [3]); wir haben die Aschera [4]), den Ephod [5]) und die Teraphim [6]); wir haben das Schlangenbild aus Erz, dem man in Jerusalem bis zum Ende des 8. Jahrhunderts geopfert hat. Und sicher ist das nur ein Teil dessen, was wirklich vorhanden war [7]). Wir hören von Gottesbildern mitunter ganz im Allgemeinen (z. B. Jes. 2, 20) und gewinnen den Eindruck, daß ihre Herstellung in früher (Jud. 17, 3ff.) wie in mittlerer (Deut. 4, 16—18), wie in später (Jes. 40, 20; 44, 16) Zeit ein blühendes Gewerbe gewesen ist.

Da ist nun zunächst zu unterscheiden: Einige dieser Bilder meinen Gottheiten, die deutlich Jahve gegenüber oder ihm zur Seite gestellt werden, also nicht Jahvebilder sind, so die Aschera, die Teraphim und die eherne Schlange. Für jedes dieser Bilder findet sich irgend eine Stelle, in der hervortritt, daß sie als ausländisch abgelehnt, befehdet und wenn dazu die Macht vorhanden war, zerstört worden sind. (Gen. 35, 2, verglichen mit 31, 19, 30; 1. Sam. 15, 23; Hes. 21, 26; 2. Reg. 18, 4; 2. Reg. 23, 6 u. a.). Nun ist natürlich schwer zu sagen, wie weit ein derartiger Einspruch etwa lediglich aus dem Geist und Einfluß der großen Propheten zu erklären und also nachträglich in die alten Quellen eingedrungen ist, und wie weit er etwa auf älterem Empfinden

---

1) Gegen Nowack, der (a. a. O. 390) „auf dieser Kulturstufe ein derartiges Verbot überflüssig findet".

2) Daher wird auch die Metallmaske, die Mose zugeschrieben wird, ihm schwerlich angehören.

3) 1. Reg. 12, 28; Hosea 8, 4—7; 10, 5; 13, 2.

4) Exod. 34, 13; Jud. 3, 7; 6, 25; Micha 1, 7; 5, 13 und öfter.

5) Jud. 8, 26f.; Jud. 17, 5; 18, 14—16, 1. Sam. 21, 10; 23, 6.

6) Gen. 31, 19 und 30ff.; Jud. 17, 5; 1. Sam. 15, 23; 19, 13 und 16; 2. Reg. 23, 24; Hes. 21, 26; Hosea 3, 4; Sach. 10, 2.

7) Man denke z. B. an den ganz zufällig erwähnten Altar der Bocksgestalten in Jerusalem. 2. Reg. 23, 8. Auch die Ausstattung des Salomonischen Tempels widerspricht dem Geist des Bilderverbots.

ruht. Für unmöglich aber wird es niemand erklären wollen, daß hier der Widerspruch das ursprünglich Jahvistische, Mosaische und der Brauch eine Folge des Synkretismus ist, durch den jede Religion hindurch muß, die ein neues Gebiet erobert.

Wichtiger aber als bei jenen Bildern allen ist die Frage bei den Bildern, die nach dem deutlichen Zeugnis der Quellen als Bilder Jahves gemeint sind. Das sind zunächst die Stierbilder des Jerobeam im Nordreich, (vgl. 1. Reg. 12, 28), ferner das von Gideon in Ophra errichtete Gußbild (Jud. 8, 26), das silberne Gottesbild im Heiligtum des Micha in Dan (Jud. 17, 3ff. 18, 24) und das Gottesbild in Nob (1. Sam. 21, 10). Sie alle, wie man neuerdings mit guten Gründen zu beweisen versucht hat, wahrscheinlich Jahvebilder in Gestalt eines Jungstieres[1]). Mit Recht hebt man hervor, daß „so treue Kämpfer für Jahve, wie Elia offenbar gegen diese Form des Jahvekultes nicht gekämpft haben" (Nowack S. 389), und weist hin auf die in der Poesie noch lange lebendige Bezeichnung Jahves als „Stier" (Jes. 1, 24, Gen. 49, 24, Num. 23, 22; 24, 8). Nun ist es aber bedeutungsvoll, daß der Protest gegen diese uralte und weitverbreitete Sitte, wie wir ihn zuerst in den Spottworten Hoseas über das „Kalb" von Samaria (Hosea 8, 4—6; 13, 2) laut werden hören, sich einmal zu einer Erzählung geformt hat, die als Gegner des Stierbildes den Mose auftreten läßt (Exod. 32; Deut. 9, 7—21; Ps. 106, 19f.; Nehemia 9, 18). Und zwar — das scheint mir nun ein sehr sprechender Zug — den Mose, wie er, die steinernen Tafeln mit dem Dekalog in der Hand, unter das Volk tritt. Als diese Erzählung erdichtet wurde, muß jedenfalls eine Tradition lebendig gewesen sein, die von Mose gewußt hat, daß er die Bilder Jahves nicht haben wollte. Nun widerrät es der Umstand, daß der später so gefeierte Aaron in dieser Erzählung als Schöpfer eines Stierbildes erscheint, sie in allzu junge Zeit zu setzen[2]). Sie hat gewiß schon ein hohes Alter gehabt, als sie J und E

[1]) So Karl Budde, Ephod und Lade, ZAW. 1921 S. 37f. und Hugo Greßmann in seinem kühnen Buch „Die Lade Jahves". Greßmann sucht zu zeigen, daß auch in Jerusalem ein Stierbild im Tempel gestanden habe. Dieser Beweis hat mich nicht überzeugt. Er legt die Gottesbezeichnung ישב הכרבים, die für den Tempel die Vorstellung eines thronenden Gottes beweist, zu schnell bei Seite. Vergleiche den folgenden Aufsatz in diesem Buch.

[2]) Vgl. Greßmann, Mose S. 206: „Die Erzählung muß ihrem Kern nach älter sein als der Prophetismus". Derselbe, Die Lade Jahves usw. S. 25: „Ein Judäer der späteren Zeit hätte es schwerlich über das Herz gebracht, Aaron in dieser Weise zu einem Verehrer des Jungstiers zu stempeln." S. 23: „Aaron und Mose, das goldne Kalb und die Gesetzestafeln. Diese Gegensätze sind sehr merkwürdig." Für irregehend halte ich die diesem richtigen Satz folgende Vermutung, daß die Urgestalt der Erzählung „ganz unbefangen" Mose selbst habe ein goldnes Kalb machen lassen. An dieser Stelle leidet Greßmanns Vermutung über den ältesten Inhalt der Lade Schiffbruch.

in ihre Sammlungen aufnahmen. Damit aber gewinnt die Vermutung, daß der Protest gegen die Darstellung Jahves im Bilde nicht erst aus dem Geiste der großen Propheten stammt, sondern daß sie hierin die Hüter und Erneuerer einer uralten Forderung sind, an Wahrscheinlichkeit. Würde doch auch, wenn dieses Gebot die Ansicht der Propheten hätte zum Ausdruck bringen wollen, die Verwerfung des Holzbildes allein bei weitem nicht genügt haben: Masseben und Ascheren, Opfer und Tempelgesang und jede Art von Festtagen wäre dann unter Verbot zu stellen gewesen. Weit entfernt gegen die Herleitung des Dekalogs von Mose zu entscheiden, stellt sich so das Bildergebot vielmehr auf die Seite der positiven Beweisgründe.

7.

So bleibt endlich noch ein Bedenken gegen den mosaischen Ursprung des Dekalogs: Mußte man ein solches Gesetz nicht erkennen in seiner Wirkung auf die Sittlichkeit des Volkes? Ist das Bild, das uns in dieser Beziehung etwa die Zeit des David oder des Salomo bietet, ein Beweis für oder gegen das Vorhandensein des Dekalogs im ältesten israelitischen Altertum? Und zweitens: Müßten wir den Spuren dieser wichtigen Urkunde nicht in der religiösen Literatur begegnen? Warum, wenn so hohe Gebote als Jahves Wille schon vor ihnen ausgesprochen waren, berufen sich die Propheten nicht auf dieses alte Dokument?

Auf die erste Frage ist zu erwidern, daß in der Tat auf den ersten Blick gerade der urwüchsige, vom lodernden Geist des Mose erfüllte Jahvismus anders anmutet als der Dekalog. Man denke an das furchtbare Blutopfer des חרם, bei dem auch Weiber und Kinder niedergemetzelt wurden, man denke an das Niederschlagen wehrloser Gefangener, wie es Gideon an den Midianiter-Häuptlingen und Samuel an dem König der Amalekiter vollzieht. Beide tun das im Namen Jahves als echte, kanaanäischer Kultur fremde Wüsten-Israeliten.

Hier aber müssen wir nun betonen, was wir schon im ersten Überblick über den Dekalog unterstrichen haben: Dieses Gesetz will offenbar nicht jedes Blutvergießen unter Verbot stellen, vor allem nicht die Waffentat gegen den Feind, sondern den Mord, und zwar den Mord im Bann der eigenen Zelte. Nun fehlt es freilich nicht an Stellen, die auch dem in dieser Einschränkung verstandenen Verbot des Mordes — um zunächst einmal darauf unsern Blick zu richten — ins Gesicht schlagen: daß die Jael den bei ihr im Zelte rastenden flüchtigen Mann im Schlafe erschlägt (Jud. 5, 26), daß Joab dem Abner im Tor der Stadt das unter dem Mantel verborgene Schwert in den Leib stößt (2. Sam. 3, 27), daß die Blutrache offenbar als

Brauch und Recht gilt (2. Sam. 14, 7), daß Salomo vom Altare weg den greisen Heerführer seines Vaters in den Tod schickt (1. Reg. 2,31), das alles widerstreitet dem Wort: „Du sollst nicht morden".

Aber kann man das Vorhandensein eines Gesetzes denn überhaupt dadurch als unmöglich erweisen, daß man ein ihm entgegengesetztes Handeln — sei es selbst als Brauch und Sitte — aufzeigt? Wer würde, wenn er das Leben in unserer Zeit überschaut, von dieser Beobachtung aus auf den Gedanken kommen, daß ein Wort, wie etwa dieses: πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται (Matth. 5, 32) unter uns Autorität hat? Nach diesem Verfahren könnte man unter Beweis stellen, daß der Dekalog, den doch seit Jahrhunderten jedes Kind auswendig lernt, auch heute überhaupt noch nicht geschrieben ist. Man kann einem Gesetz äußerlich und im innersten Empfinden die höchste Autorität beimessen, kann es von Geschlecht zu Geschlecht weitergeben, und es kann — ja, es wird sicherlich Unzählige geben, die anders handeln.

Nun darf man aber doch auch nicht übersehen, daß wir in der ältesten Literatur Israels nicht ganz wenige Fälle haben, an denen man sieht, daß die sittlichen Anschauungen des Dekalogs damals **wohl** empfunden wurden. Warum gibt sich David solche Mühe, die Ermordung des Abner nicht auf seinem Namen sitzen zu lassen? Offenbar doch, weil man auch dem König solche Bluttat übel angerechnet hätte. Wie ist es möglich, daß das bei der Revolution des Jehu **im Namen Jahves** vergossene Blut einhundertundfünfzig Jahre lang den Glanz des Königshauses und seine Siege überschrien hat? Offenbar wissen Hosea und die, die vor und mit ihm so empfunden haben, von einem Gebot Jahves, das dem Morde wehrt.

Die in ältester Quelle überlieferte Geschichte von Davids Ehebruch mit der Bathseba ist völlig unverständlich, wenn der König nicht eine Tora gekannt hat, die den Bruch der Ehe verbietet und die auch über ihm mit zwingender Macht steht. Der Tyrerin Isebel ist es ganz unerfindbar, warum der König den Weinberg, der einem andern gehört, nicht einfach für sich nehmen darf. Ist es ein Zufall, daß die Sage den Propheten Elia, der dem königlichen Eigentumsverächter mit dem Wort entgegentritt: „Du hast gemordet und nun auch geraubt" (1. Reg. 21, 19), gerade zum Berge des Mose und des Gesetzes wandern und dort seinen Gott suchen läßt?

Überall steht — so scheint mir — ein gewaltiger Schatten hinter der Geschichte. Es ist der Schatten des Mose, dem sich die Gewissen beugen, mögen auch die Taten sehr fern vom Geiste seiner zehn Worte sein.

8.

Damit kommen wir zu der Frage nach der literarischen Bezeugung des Dekalogs.

Es ist nicht zutreffend, daß sie völlig fehlt[1]). Die Stellen aber, an denen wir sie, wie ich glaube, finden müssen, sind nun in unserer Beweisführung von besonderer Bedeutung.

Die Beobachtung Goethes[2]), daß in Exod. 34 ein zweiter Dekalog enthalten sei, der ihm wegen der ausdrücklichen Bezeichnung als עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים und der Erwähnung seiner Niederschrift auf zwei steinernen Tafeln als der ursprüngliche erschien, ist insoweit unwidersprechlich richtig, als wir hier einen Exod. 19/20 und Deut. 5, 1—19 parallelen Bericht über die Gesetzgebung auf dem Sinai haben. Diese Erzählung vom Zweitafelgesetz ist überwuchert und durchsetzt von einer andern Erzählung, deren Inhalt ist, daß Jahve sich auf Bitte des Mose verpflichtet, das Volk selbst zu führen und die Ureinwohner des Landes vor ihm zu vertreiben. Dafür verlangt er von dem Volk, daß es sich aller Bündnisse mit den unterworfenen Völkern, auch des Konnubiums enthalte. Mose hält sich nach dieser eingeschobenen Erzählung, die eine Parallele zu 33, 12ff. ist 40 Tage, ohne zu essen und zu trinken, auf dem Berge auf[3]).

Wenn wir die Erzählung, auf die es uns ankommt, von der, die mit ihr verflochten ist, befreien, erhalten wir diesen Wortlaut:

4b „Mose machte sich früh am Morgen auf und stieg auf den Berg Sinai, wie ihm Jahve befohlen hatte. Zwei Steintafeln[4]) aber nahm er mit sich. 5 Da kam Jahve in der Wolke herabgefahren, er aber[5]) durfte dort vor ihm stehen (יתיצב). Da sprach Jahve[6]): „Ich[7]) bin Jahve, ein Gott, gnädig, barmherzig und langmütig und reich an Huld und Treue, der Tausenden seine Huld bewahrt, der Schuld

[1]) Wie z. B. Stade, Bibl. Theologie S. 37, aber auch viele andre sagen.

[2]) Zwo wichtige bisher unerörterte biblische Fragen 1773.

[3]) Auch diese Erzählung scheint von 2 Steintafeln gesprochen zu haben, auf die aber nachher längere Verfügungen geschrieben werden; denn Mose ist dazu 40 Tage tätig. Ich scheide aus: 34, 1—4a; 5b und 6a; 8—12; 15 und 16 und 28. V. 13, der durch die Anrede im Plural auffällt, ist wohl noch nachträglich von andrer Hand eingefügt.

[4]) Diese Erzählung scheint vorher nur den Befehl enthalten zu haben, auf den Berg zu gehen, nicht aber den, zwei Steintafeln zu machen, da diese hier neu eingeführt werden.

[5]) Subjekt ist Mose. Vulg: „Cumque descendisset Dominus per nubem, stetit Moyses cum eo". Vgl. 33, 21.

[6]) Diese Einleitungsformel ist verdrängt durch das וַיִּקְרָא der andern Geschichte. In der eingesetzten Geschichte fährt Jahve vorüber und Moses ruft ihn an, daß er stehen bleibt.

[7]) אנכי ist bei der Vereinigung der Quellen mit der Einleitungsformel ausgefallen.

und Frevel und Sünde verzeiht, es aber ganz ohne Vergeltung nicht bewenden läßt, der heimsucht die Schuld der Väter an den Söhnen und ihren Söhnen, an den Enkeln und Urenkeln. 14Du sollst dich vor keinem andern Gott niederwerfen; denn Jahve, leidenschaftlich ist sein Name, ein leidenschaftlicher Gott ist er.

17Götter aus Metallguß sollst Du dir nicht machen!

18Das Fest der ungesäuerten Brote sollst Du halten ‘’zur Zeit des Monats Abib;

22Und das Fest der Wochen sollst Du begehen, der Erstlinge der Weizenernte;

Und das Fest der Lese beim Ablauf des Jahres.

23Dreimal im Jahre soll alles, was männlich ist, unter dir vor dem Angesicht des Herrn Jahve, des Gottes Israels, erscheinen.“

Mitten zwischen die beiden Feste eingeschoben, ist ein in seiner Form von den übrigen abweichendes Gebot über Darbringung der Erstgeburt (mit Vorschriften über die Ablösung) und ein Gebot über die Sabbatruhe. Vier Einzelbestimmungen: daß man das Blut vom Schlachtopfer nicht an gesäuertes Brot kommen lassen, daß man vom Passahessen nichts bis zum Morgen übrig lassen darf, daß man „das Beste von den Erstlingen des Ackers“ in Jahves Haus bringen soll, und daß es nicht erlaubt ist, ein Böckchen in der Milch seiner Mutter zu kochen — sind den Geboten über die Feste hinzugefügt.

Daß diese Torot-Sammlung der von Exod. 20 verwandt ist, lehrt ein Blick auf die von uns gesperrten Worte. Zugleich aber auch dies — und damit setze ich mich nun in Gegensatz zu Goethe, zu Wellhausen und zu vielen, die ihrem Urteil gefolgt sind — daß diese Fassung des Zweitafelgesetzes jünger als Exod. 20, daß sie von dem Urdekalog, wie wir ihn dort erschlossen haben, abhängig ist. Wir finden in dem Gesetz von 34 den Eingang unsres Dekalogs

[אנכי] יהוה אל קנא [1]
[2] פקד עון אבות על בנים
על־שלשים ועל רבעים
[2] ועשה חסד לאלפים

in all seinen einzelnen Worten wieder, nur daß statt עשה in der letzten Zeile נצר steht, und daß zu בנים noch hinzugefügt ist ועל בני בנים. Schon der zuletzt genannte Zusatz zeigt, daß das hier Vorliegende ein Verwitterungsergebnis aus dem ersten Dekalog ist; denn offenbar beruht dieser Zusatz auf einem Mißverständnis von שלשים, das doch dasselbe bedeutet wie בני בנים. Noch mehr aber zeigt sich diese Abhängigkeit in der überaus gezwungenen Stellung, die hier das פקד עון usw. erhalten hat. Die Hand, die hier gearbeitet hat, schuf — in ihrem

1) V. 14b. 2) V. 7.

Beweggrund ganz ähnlich jener, die den deuteronomischen Anfang von Exod. 20 (Deut. 5) gemacht hat (s. S. 90) — unter Verwendung einer sehr geläufigen Formel [1]) für Jahves Güte — einen das Herz erfreuenden Anfang. Dabei ließ sich das letzte Glied des Eingangssatzes: עשה חסד לאלפים gut verwenden. Dadurch, daß es nach vorn rückte, wurde es betont. Aber ganz ließ sich doch auch hier der düstere Anfang der Vorlage nicht verwischen. So wurde er mit der Bemerkung, daß es bei aller Güte Gottes doch auch nicht ganz ohne Strafe abgehen könne, ans Ende gehängt. Diese Bemerkung aber paßt zu den flammenden Worten, die drei Generationen mit dem Grimm des Gottes bedrohen, wie die Faust auf das Auge. Ich meine, hier kann man doch gar nicht anders urteilen: Hier ist eine Vorlage überarbeitet, hier blickt Exod. 20 als das Ältere und Ursprüngliche durch. Wenn dem aber so ist, dann dürfen wir hier eine Stütze für unsre Vermutung sehen, daß die Sätze, die wir oben an den Eingang des Dekalogs gestellt haben, wirklich dahin gehören. Der Verfasser von Exod. 34 hat sie im Eingang der Torot gelesen.

In V. 14a erkennen wir unser erstes und zweites Gebot zu einem einzigen vereinigt. Daß dies geschehen konnte, zeigt, daß wir mit Recht das להם bei השתחוה auf אלהים אחרים bezogen haben (S. 79). V. 17 bietet das vierte — das Bilderverbot. Aber mit der interessanten Abweichung, daß an Stelle des einfachen Holzbildes „Götter aus Metallguß" getreten sind. Wir haben schon ausgeführt, daß sich eben darin die entwickeltere Kultur der Zeit dieser Fassung des Gesetzes zeigt: Man erkennt den Dekalag von Exod. 20, aber er ist den Verhältnissen, wie sie im Kulturlande waren, angepaßt.

Das ist nun vor allem mit dem dritten Gebot geschehen, mit dem Gebot: לא תעבדם. An Stelle dieses Verbotes eines abgöttischen Kultus hat der Gesetzgeber hier ein ausführliches Gebot gesetzt. Und da war nun natürlich mit einem kurzen Wort nicht mehr auszukommen: die drei Haupt- und Erntefeste, wie man sie in Kanaan übernommen hatte, mußten zum mindesten aufgezählt werden.

Bis hierher folgt diese Sammlung durchaus dem Dekalog. Eine Anzahl, wie man doch wohl sagen muß [2]), ohne erkennbares Prinzip nebeneinander gestellter kultischer Einzelbestimmungen hat sich um die Festgesetzgebung gruppiert. Einzelne von ihnen, z. B. V. 21, wo vom Pflügen und Säen die Rede ist, und V. 26, der von den Erstlingsgarben vom Acker spricht, bestätigen den Eindruck der Festgesetzgebung, daß dies eine Sammlung für die seßhaft gewordenen Bauern ist, also

[1]) Jona 4, 2; Ps. 103, 8.

[2]) Gegen Holzinger bei Kautzsch[4] und Greßmann, Mose S. 474, der eine Ordnung zu 4×3 Geboten erkennen will, aber in jeder seiner Untergruppen ganz Heterogenes beieinander hat.

ganz gewiß nicht mosaisch[1]). Bei der Überarbeitung ist natürlich — wie konnte das anders sein, da Gebot 5—10 von diesem lediglich auf seine Kultusordnung bedachten Priester als minder wesentlich fortgelassen wurden — die Zehnzahl der Gebote zerstört. Alle Versuche, sie aus diesen Worten herzustellen, sind gescheitert und mußten scheitern. Wahrscheinlich ist in V. 28 nicht, wie man gewöhnlich annimmt, das את־דברי הברית, sondern das עשרת הדברים als Glosse einzuklammern. Aber der es hinzugesetzt hat, war darin im Recht, daß er hier eine besondere Fassung der Sinaigesetzgebung und einen literarischen Nachhall der zehn Gebote erkannte[2]).

Zum zweiten Male literarisch bezeugt finde ich den Dekalog bei Hosea. Dort (4, 2) lesen wir:

„Da ist keine Treue und keine Liebe und kein Wissen von Gott ‘ ’[3])
Man schwört ‚falsch’[4]) und lügt,
man mordet und stiehlt,
man buhlt und ‚bricht ein’[5])
Und Blutschuld reiht sich an Blutschuld.
3 Drum steht traurig das Land,
drum welkt hin, wer darin wohnt.“

Man hat bestritten, daß diese Worte auf den Dekalog von Exod. 20 anspielen und war dazu sehr berechtigt, weil man diesen Dekalog in seinem heutigen Wortlaut mit dem Sabbatgebot und dem Gebot über die Eltern vor Augen hatte. Anders aber steht nun die Sache, wenn wir die Urform der Torot vergleichen, wie sie sich uns ergeben hat.

Da ist zunächst zu betonen, daß die Gruppierung in der Aufzählung: 1. Sünden in dem Verhalten gegen Gott und 2. Sünden im

---

[1]) Das lehrt auch, wie Greßmann (Mose S. 474, Anm. 4) mit Recht hervorhebt, ein Vergleich von Exod. 34, 20 mit Exod. 22, 28. Das an dieser Stelle (im Bundesbuch) noch ohne Einschränkung gegebene Gebot des Opfers der Erstgeborenen, ist Ex. 34, 20 bereits mit Näherbestimmungen versehen, die es bis zur Aufhebung mildern. Auch der Vergleich der Festgesetzgebung mit 1. Sam. 1, 3ff. ist lehrreich. Während wir in der Kindheitsgeschichte Samuels nur von einer einmal im Jahre stattfindenden Wallfahrt zum Fest hören, wird sie hier „für alles, was männlich ist“ dreimal im Jahre zur Pflicht gemacht.

[2]) Einen Nachhall wiederum von Exod. 34, 6ff. bietet Exod. 22, 13—19. Hier ist der Eingang der Gebote fortgelassen, ebenso das Bilderverbot, das man in dem Verbot des Anrufs fremder Götter mitausgesprochen glauben mochte. Außerdem fehlen von den Geboten, die sich an die Festgesetzgebung in Exod. 34 angesetzt haben, das von der Erstgeburt und das vom Sabbat. Auch hier zeigt sich, daß es unmöglich ist, das Konglomarat von kultischen Einzelbestimmungen, das bei dem Versuch eines positiven Ersatzes für לא תעבדם entstehen mußte, noch als Dekalog oder Dodekalog aufzufassen.

[3]) בארץ scheint nach dem Metrum Zusatz zu sein.

[4]) אלה für sich allein paßt nicht in diese Aufzählung der Sünden. Man darf wohl noch 10, 4 שוא ergänzen.

[5]) ופרץ Zur Übersetzung vergleiche Sellin 3. Stelle.

Verhalten der Menschen untereinander — hier gerade so ist wie im Dekalog. Von den Geboten der ersten Tafel weichen nun freilich die Worte, die Hosea bietet, stark ab. Er hat das, was er in der Stellung zu Gott vermißt hat, mit den ihm eigentümlichen Begriffen אמת, חסד und דעת אלהים ausgedrückt. Eine Rüge der Verehrung fremder Götter und des Bilderdienstes griff ihm hier — so oft wir beides sonst bei ihm finden — offenbar nicht tief genug. Er wollte den Grundfehler aufzeigen, und den sieht er darin, daß es an Liebe und Treue und an richtigem Erkennen Gottes fehlt[1]. Aber dann lenkt er in die Bahnen des Dekalogs ein: Schon [שוא] אלה darf man doch wohl als ein Gedächtniszitat des נשא את־שם־יהוה לשוא ansprechen. In den weiteren Worten aber, die Sünden gegen Leben, Ehe, Eigentum und gegen die Wahrheit aufzählen, dabei für die drei ersten Fälle sogar dieselben Worte gebrauchend wie unser Dekalog, ist doch die zweite Tafel kaum zu verkennen, wenn auch die Reihenfolge ein wenig anders ist, und der Rhythmus der Rede eine Wiederholung der Gebote vom Morden und Stehlen mit anderen eigenen Worten herbeigeführt hat.

In so alter Zeit also und im Munde des Propheten, der mit besonderem Nachdruck aus dem Kulturland in die Wüste zurückweist[2], begegnen wir dem Dekalog, wie er sich uns enthüllt hat. Man darf doch fragen, wem wir wohl in der Zeit vor Hosea diese Formulierung der Gebote zutrauen sollen außer dem Mose[3].

Die dritte literarische Spur des Dekalogs zeigt sich viel später: im Buche des Jeremia.

„Nicht wahr? stehlen und morden und die Ehe brechen und falsch schwören und dem Baal opfern und andern Göttern nachlaufen, von denen ihr nichts wißt — und dann wollt ihr hereinkommen und euch vor mich hinstellen in diesem Hause, über dem mein Name genannt worden ist, und wollt sagen: Wir sind gerettet worden, um all diese Greuel zu treiben?" (7, 9).

Auch hier sehen wir, daß dem Propheten eine Gebotesammlung vorschwebt, die in zwei Gruppen zerfällt, in Gebote, die das Verhalten gegen Gott und solche, die das Verhalten der Menschen untereinander betreffen. Die Übereinstimmung mit dem Dekalog im Einzelnen ist auch hier so groß, wie sie bei einem Gedächtniszitat nur sein kann: „Stehlen, morden und die Ehe brechen" — das ist der Kern des Dekalogs. Der Prophet hat die sittlichen Gebote vorangestellt: ganz natürlich; denn ihre Übertretung ist das, was er den Menschen,

---

[1]) Die Worte sind in der Polemik gegen einen Priester gesprochen, dem weiterhin der Vorwurf gemacht wird, daß er „die Erkenntnis Gottes" von sich geworfen habe.

[2]) Vgl. Hosea 2, 17.

[3]) Etwa dem Elia? Aber der hätte den tyrischen Baal konkreter angegriffen.

die ihm hier gegenüberstehen, die ja begeisterte Verehrer des Tempels sind, in erster Linie und wohl eigentlich allein vorzuhalten hat. Daß er trotzdem auch noch von kultischen Verfehlungen Jahve gegenüber spricht, ist kaum anders zu erklären, als daß sie ihm eben des Dekalogs wegen einfallen. „Falsch schwören", „dem Baal opfern" und „andern Göttern nachlaufen" — das ist die erste Tafel des Dekalogs.

Sehr beachtenswert ist nun, daß auch in diesem „Zitat" das Gebot vom Sabbat und das von den Eltern fehlen. Ich meine, daß dieser Umstand geradezu den Schlußstrich unter unsre Beweisführung setzt und die Urform des Zweitafelgesetzes, wie wir sie herausgestellt haben, bestätigt. Aber noch in einer andern Beziehung ist es bedeutsam, daß Jeremia hier[1]) unseren Urdekalog voraussetzt. Man muß doch daraus schließen, daß die zehn Worte noch zu seiner Zeit ohne die Auffüllung gesprochen worden sind, daß die Hinzufügung der Gebote vom Sabbat und von den Eltern also erst aus der Zeit nach Jeremia stammt[2]). Dem widerspricht es nicht, daß wir sie in der Sinaiperikope von Deut. 5 antreffen; denn die Erweiterungen des Gesetzes von der Kultuszentralisation, so sicher sie fast mit dem ersten Tage seiner Veröffentlichung begonnen haben, verteilen sich über Generationen, ja über Jahrhunderte. Es hat eine große Wahrscheinlichkeit, daß die Schicht des Deuteronomiums, in der der Dekalog seine letzte Form erhalten hat und endgültig zur Literatur geworden ist, erst im Exil dem Deuteronomium vorgesetzt worden ist.

In dieser Zeit – im Exil oder nach ihm — verstehen wir nun auch aufs beste die Einfügung des Sabbatgebotes als eines für sich alleinstehenden Kultusgebotes, als das es uns bisher befremdlich erschien. Wie stand es damals mit dem Kultus? Die großen Feste waren nicht mehr möglich, Opfer konnte man nicht bringen. Das Einzige, wodurch man sich (von der Beschneidung abgesehen) als ein rechter Judäer zeigen konnte, war die Ruhe am Sabbat[3]).

Die Begründung, die dem Sabbatgebot in der Fassung von Deut. 5 hingefügt worden ist, zeigt, daß sein Verfasser das Gesetz, in das er den Dekalog eingefügt hat, in seiner Tiefe verstanden hat. Der Satz: „damit dein Sklave und deine Sklavin ruhen können wie du", in den diese Begründung ausklingt, atmet ganz den Geist des Gesetzes, das unter Josia im Jahre 621 in Kraft gesetzt wurde. Die offenbar spätere Form, die das Sabbatgebot in Exod. 20 zeigt, hat diesen Satz fortgelassen und durch eine Begründung ersetzt, die sogar schon die

[1]) Wie übrigens auch Jer. 32, 18.

[2]) Vgl. demgegenüber Matth. 19, 18; Marc. 10, 19; Luk. 18, 20. Hier werden nur die Tatsünden der 2. Tafel aufgezählt, unter ihnen aber jedesmal das: τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα (ebenso Marc. 7, 10; Ephes. 6, 2).

[3]) Vgl. Steuernagel: Lehrbuch der Einl. in das Alte Test., 1912, S. 260.

Bekanntschaft mit dem Priesterkodex vorauszusetzen scheint: „Denn in sechs Tagen hat Jahve den Himmel und die Erde, das Meer und alles, was in ihnen ist, gemacht. Darauf ruhte er am siebenten Tage. Daher hat Jahve den Sabbattag gesegnet und für heilig erkärt"[1]). Wie dem aber auch sei — in den Dekalog hinein ist das Gebot in der einen, wie in der andern Fassung erst nach Jeremia, also nach 586 — um einen frühesten Termin zu nennen — wahrscheinlich aber viel später gekommen.

In den auf dieses Jahr des Untergangs folgenden Jahrhunderten versteht man auch die Einschiebung des Gebotes: „Halte in Ehren deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebest auf dem Boden, den dir Jahve, dein Gott, zu eigen geben wird." Können wir doch beobachten, wie nach der Zerstörung des Staates Juda — und zwar in zunehmendem Maße — unter den Juden der Zerstreuung die Familie in den Mittelpunkt des Empfindens rückt. Wie tief trifft schon Hesekiel der Tod seiner Frau, die im fremden Lande „seiner Augen Lust" war. Nehemia folgt dem Ruf seines Bruders zu seiner entsagungsvollen und gefährlichen Arbeit am Wiederaufbau Jerusalems. Im Buche Esther sind der väterliche Schutz, den der Oheim seiner Nichte erweist, und der kindliche Gehorsam, mit dem sie ihn erwidert, eine der treibenden Federn der Geschichte. Achiachar legt ein gutes Wort ein für seinen vom König verfolgten Vetter Tobia. Der junge Tobia aber, den die alten Eltern sorgenvoll in die Fremde entlassen, ist förmlich das Bild eines Sohnes, der „Vater und Mutter ehrt", und dem der Segen seines Vaters das Haus baut. Es hat etwas Bewegendes, wie das Gemeinschaftsgefühl des zerschlagenen Volkes sich auf den engen Kreis der nächsten Angehörigen zurückzieht, wie es aber da zu einer starken, erhaltenden und versittlichenden Macht wird. Von diesem Geiste ist auch die Aufnahme des Elterngebotes in den Dekalog ein Zeugnis.

Halten wir hier einen Augenblick inne, und vergegenwärtigen wir uns das literaturgeschichtliche Ergebnis unserer Untersuchung. Es hat sich gezeigt, daß die Zehn-Worte in ihrer ursprünglichen Fassung aus sehr alter Zeit stammen. Zum ersten Male in einer Erzählung niedergeschrieben sind sie, so viel wir sehen, in der alten Sinaiperikope in E (Exod. 20). J. hatte eine deutlich die sozialen und kultischen Verhältnisse des seßhaft gewordenen Volkes spiegelnde neue Ausgabe zur Verfügung und brachte sie in seiner Erzählung Exod. 34 zu Papier[2]). Daß aber die alte Form noch immer lebendig war, zeigen Hosea, der

---

[1]) Den Unterschied in den Worten (עשה statt ברא) möchte ich nicht so hoch einschätzen wie Gunkel Genesis[3].

[2]) Greßmann, Mose S. 474: „War Exod. 20 der Katechismus der Hebräer in der mosaischen Zeit, so stellt Exod 34 eine Neuauflage aus der nachmosaischen Epoche dar."

ja wie E im Nordreich gelebt hat, und Jeremia. Einer der Männer, die im 6. Jahrhundert um die Einrahmung des Deuteronomiums mit geschichtlichen Abschnitten bemüht gewesen sind, besaß eine E und J gegenüber selbständige Erzählung von der Sinaioffenbarung, die den alten Dekalog enthielt. Er fügte das Blatt (wahrscheinlich geraume Zeit nach dem Untergang des Staates) seiner Niederschrift des Deuteronomiums ein. Dabei erweiterte er das Gesetz um das ihm wertvolle Sabbatgebot und um das Familiengebot und „deuteronomisierte" den Eingang. Diese Fassung, die die seiner Zeit gemäße Ausgabe des Dekalogs bedeutet, gab (wahrscheinlich erst bei der Zusammenfügung von J, E und D mit P) den Anlaß, auch den Dekalog in Exod. 20 nach ihr zu ändern; dabei entstand die Exod. 20 eigentümliche Begründung des Sabbatgebotes. Kleine Erweiterungen, so namentlich die Auffüllung des letzten Gebotes, erfolgten an beiden Stellen (in Exod. 20 und Deut. 5.) wohl noch später.

Es ist die unerläßliche Probe für das Recht einer literarkritischen Operation, ob man die beanstandeten und für jung erklärten Stücke in einer späteren Zeit als heimatberechtigt nachweisen kann. Das glaube ich getan zu haben.

Es bleibt nun nur noch eine Aufgabe: Wir müssen erwägen, ob sich das Ergebnis unserer Untersuchung mit dem vereinigen läßt, was wir sonst über die Religion und das Werk des Mose aussagen können. Ehe wir diese Frage beantworten, stellen wir uns den Wortlaut des Dekalogs, wie er sich uns ergeben hat, noch einmal vor Augen:

„Ich bin Jahve, ein Gott voll Leidenschaft,
Der die Schuld der Väter straft an den Kindern,
Ja, noch an Enkeln und Urenkeln;
Der aber auch Tausenden seine Huld erweist.

Du sollst neben mir keine andere Götter haben!
Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen!
Du sollst ihnen keinen Dienst halten!
Du sollst dir kein hölzernes Bild machen!
Du sollst den Namen „Jahve" nicht zu einem Frevel aussprechen!

Du sollst nicht morden!
Du sollst die Ehe nicht brechen!
Du sollst nicht stehlen!
Du sollst gegen deinen Volksgenossen nicht als Lügenzeuge sprechen!
Du sollst nichts neiden von alle dem, was deinem Volksgenossen gehört!"

9.

„Zu einem Vulkan hat Moses sein Volk geführt, und in dem schrecklichen Vulkanausbruch hat man Jahves schauerliches und majestätisches Erscheinen erlebt.“ Es ist mir noch in lebendiger Erinnerung, wie Hermann Gunkel unter dem Eindruck der Zeitungsberichte über den Vulkanausbruch und die Katastrophe von Martinique diese These, die dann erheblich später von ihm in der Deutschen Literaturzeitung [1]) veröffentlicht wurde, zum ersten Male aussprach. Seitdem haben sie namentlich Greßmann, Eduard Meyer und Musil aufgenommen und ausgebaut [2]). Trotz aller geographischen Schwierigkeiten, die noch immer bestehen, scheint sie mir angesichts der Beschreibung des Sinaierlebnisses in Exod. 19, 16 (E); 19, 18 (J); 20, 18 (E); 24, 17 (P); Deut. 5, 4; 5, 20; 4, 11; 9, 15; ferner Exod. 13, 21, und schließlich auch Exod. 3, 3 ganz unausweichlich [3]).

Eine ungeheure Naturerscheinung, die gewaltigste vielleicht, die es gibt, ist der Anlaß, an dem sich die Religion des Mose entzündet. Wir wundern uns nicht, daß der in solchem Erlebnis erfahrene Gott im Herzen dessen, der ihm naht, keine „anderen Götter“ duldet, daß als sein Wesen Feuer und Leidenschaft – das ist קנאה – und vernichtender Zorn erscheint, daß der Gedanke unmöglich ist, sich von ihm ein Holzbild zu machen.

Der Vulkan war der Anlaß, an dem sich die Religion des Mose entzündet hat, aber nicht ihr Gegenstand. Religion ist niemals der bloße Widerhall von Stimmen aus der Natur, mögen sie noch so gewaltig zu uns reden. Religion ist das Fühlen einer übersinnlichen Gewalt, die mit tiefem, von aller sonstigen Scheu verschiedenem Er-

---

1) 12. Dez. 1903 Spalte 3058; weiter ausgeführt: Ausgewählte Psalmen ⁴55f.; 85; 136f.

2) Greßmann, Entstehung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, S. 42ff; RGG. „Sinai“; Mose und seine Zeit S. 116ff.; Eduard Meyer: die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 69ff.; Alois Musil: Anz. der phys. hist. Klasse der K. Akad. der Wissenschaften in Wien 1911. E. Oberhummer: Die Sinaifrage, Mitteilungen der geogr. Gesellschaft in Wien LIV, 1911, S. 628f.

3) Kittels Ausweg (Geschichte der Volkes Israel I, S. 509f.): „Das (die Erwähnung vulkanischer Erscheinungen bei der Offenbarung am Sinai) läßt sich doch nur so erklären, daß er (E) ihm aus Anschauung bekannte oder überkommene Vorstellungen von vulkanischen Ausbrüchen auf die Gottesoffenbarung in Horeb übertrug“, führt doch nicht zum Ziel. Denn 1. erkärt sich so nicht die Einstimmigkeit, mit der auf den Vulkanausbrach gerade in der Sinaiperikope in allen Quellen, sogar noch in P, und zwar in selbständigem Hervortreten immer wieder anderer Züge des Bildes, angespielt wird, und 2. muß man doch fragen, wo denn die israelitischen Schriftsteller im eigentlichen Palästina Gelegenheit hatten, tätige Vulkane zu beobachten? Da diese Frage schwerlich beantwortet werden kann, wird man es ihnen schon glauben müssen, wenn sie alle sagen, daß sie von einem „brennenden Berg“ aus der alten Überlieferung vom Sinai her wissen.

schauern, erfahren wird[1]). Der bebende Berg unter der den Himmel bedeckenden, von schwarzem Rauch umzogenen Feuerwolke gab — ein gewaltiges Symbol — dem Mose die Ahndung von dem, „was in unsagbarem Geheimnis über aller Kreatur ist" [2]).

Wie hätte er sonst, anstatt die Schrecken dieses Ortes zu fliehen, sein Volk zu ihm hinführen, wie hätte er den Berg, während er wie ein Schmelzofen brannte, ersteigen sollen!

Aber noch in etwas anderem zeigt sich, daß der Sinai und sein Feuer nur der Anlaß, nicht der Gegenstand der Religion des Mose war. Die Überlieferung ist darin einstimmig, daß dieser Mann die in Ägypten geknechteten und in der Wüste wandernden Scharen israelitischer Stämme zu einem Volk gemacht und daß er ihnen „das Gesetz" gegeben hat. Das Gefühl, daß der erfahrene Gott mit einer fordernden Stimme zu dem Menschen spricht, das Gefühl der Verpflichtung und zwar der Verpflichtung nicht nur zu Opfer und Anbetung, sondern zum Rechthandeln der Volksgenossen gegeneinander, muß das Erlebnis des Mose gewesen sein. Sonst hätte man sein Bild so nicht zeichnen können, wie es geschehen ist, sonst ist die Geschichte der israelitischen Religion unverständlich. Das „Urerlebnis des Sittlichen", das „du sollst" im eigenen Herzen, das war dem Mose — wiewohl sein persönlichstes Eigentum — Offenbarung der Gottheit. Das erst gab seinem Denken von Gott die ihm eigentümliche Gestalt und Farbe — ebenso sehr, ja noch mehr als der lodernde, nie verlöschende Feuerschopf des brennenden Berges[3]).

---

[1]) „Und wer imstande ist zu schärferer seelischer Analyse, muß sehen, daß sich solche ‚Scheu' durchaus nicht nur durch Grad und Intensität von natürlicher Furcht unterscheidet." Rudolf Otto, Das Heilige [5] S. 18.

[2]) Rudolf Otto, Das Heilige [5] 1920 S. 14.

[3]) Es liegt mir daran, meine Auffassung vom Wesen der Religion des Mose gegenüber zwei Büchern, denen ich viel verdanke, gegenüber Rudolf Otto: „Das Heilige" (8. Aufl. 1922) und gegenüber Georg Wobbermin: „Das Wesen der Religion", Leipzig 1921, klar herauszustellen. Um zum Gefühl zu bringen, „was in allen Religionen als ihr eigentlich Innerstes lebt", sucht Otto nach einem Ausdruck für „das Heilige minus seines sittlichen Momentes, und — so sagt er — wie wir nun gleich hinzufügen, minus seines rationalen Momentes überhaupt". Hiernach entsteht der Anschein, als sei „das sittliche Moment", wo es vorhanden ist, als ein Zweites zu dem „Innersten der Religion" hinzugetreten, als handle es sich bei der Erfüllung der Religion mit dem Moment des Sittlichen um eine Rationalisierung der Religion.

Wobbermin betont demgegenüber (S. 240): „Wo immer Religion sich entzündet und Menschenherzen bewegt, da regt sich auch das Verpflichtungsbewußtsein." Und er unterstreicht diesen Satz in einem Brief an mich (vom 22. 3. 22), der auf ein von mir erhobenes Bedenken antwortet, folgendermaßen: „Sie sehen in der Ersetzung des Wortes ‚sittliches Urphänomen' (das auf S. 239 gebraucht wird) durch Verpflichtungsbewußtsein eine Entleerung. Inwiefern? Und Sie wollen aus diesem Umstand erschließen, daß es Religion gibt, der jede Ver-

Ist es da befremdlich oder müßten wir es nicht vielmehr, wenn es nicht bezeugt wäre, geradezu erschließen, daß er für das Mit=

bindung mit dem Urphänomen des Sittlichen fehlt. Diese Schlußfolgerung kann ich nicht gelten lassen; ich halte sie sogar für völlig hinfällig; denn nach meiner Meinung repräsentiert gerade ‚das Verpflichtungsbewußtsein' (‚du darfst nicht' und ‚du sollst' und ‚du mußt') das ‚Urphänomen des Sittlichen'."

Ich meine demgegenüber dies: Nicht jedes Verpflichtungsbewußtsein sollte man als das „Urphänomen des Sittlichen" bezeichnen, z. B. das Gefühl der Verpflichtung zu heiligen Tänzen, oder — um ein krasses Beispiel zu wählen — zur Selbstentmannung oder zur Prostitution, auch das Gefühl der Verpflichtung zum Abgeben vom Ernteertrag an die Gottheit (vgl. Marc. 7,11); alles dies entbehrt aller Beziehung zum Sittlichen. Von dem „Urphänomen des Sittlichen" möchte ich erst da sprechen, wo man die Verpflichtung zu einem bestimmten Verhalten gegenüber andern Menschen empfindet und zwar derart, daß die Rücksicht auf den andern irgendwie der Befriedigung der eigenen Triebe übergeordnet wird. Faßt man den Begriff so, so teilt er die Religionen sofort in zwei Gruppen, je nachdem eine Verpflichtung und Verantwortung zum sittlichen Handeln in dem eben beschriebenen Sinne in ihnen erlebt wird oder nicht. Darauf kommt übrigens, wie ich jetzt sehe, doch schließlich auch die Darstellung Wobbermins hinaus; denn auf S. 260 seines Buches lesen wir: „Da auch das Verpflichtungsbewußtsein eine Tendenz einschließt, nämlich die das Zusammenleben der Menschen betreffende ethische Tendenz, so können wir von zwei Grundtendenzen des religiösen Lebens sprechen und sie sinngemäß als eine mystische und ethische Tendenz bezeichnen." Es bleibt also nur die Verschiedenheit zwischen uns, daß Wobbermin das Vorhandensein beider Grundtendenzen in jeder geschichtlichen Religionsform betont, während mir scheint, daß sehr wohl das Vorhandensein nur der einen oder der andern denkbar ist.

Gegenüber Ottos Ausführungen scheint es mir nun so, daß — was er das „Innerste der Religion", „das Numinose" nennt, niemals — oder doch höchst selten — für sich gesondert erlebt wird, sondern entweder in Zusammenhang mit (bei Gelegenheit von) starken Eindrücken des geheimnisvoll Lebendigen irgend welcher Art (wie es z. B. in der Natur oder in der geschlechtlichen Liebe usw. empfunden wird) oder im Zusammenhang mit (bei Gelegenheit von) dem Innewerden starker ethischer Bestimmtheit. In dem einen wie in dem andern Fall ist das religiöse Erlebnis nur da, indem das begleitende Erlebnis zugleich erfahren wird (vgl. Schleiermacher, Der christl. Glaube, 2. Aufl. § 5 Abs. 3). Die Verbindung mit dem einen ist so wenig eine Rationalisierung wie die mit dem andern. Je nachdem aber, ob das eine oder andere Erlebnis den Anlaß gibt zum Aufflammen der Religion, entsteht eine völlig verschieden geartete Frömmigkeit. Die Religionen, die in dem Eindruck des geheimnisvoll Lebendigen in der Natur ihren Anlaß haben, führen über den Polydämonismus und Polytheismus — denn das Geheimnis des Lebens ist vielgestaltig — zum Pantheismus — denn bei tieferer Erkenntnis erscheint in der Vielheit des Lebendigen der κοσμος — und suchen das Einswerden mit der Gottheit. Ihren Kulten sind die Fruchtbarkeitsriten eigentümlich. Ihre Blüte ist die Mystik, die auch in ihrer edelsten Ausprägung in der Bevorzugung von Bildern aus dem Gebiet des geschlechtlichen Lebens ihre Herkunft aus der Naturreligion zeigt. Die andern Religionen, die erlebt werden gleichzeitig mit dem unbegreiflichen Durchbruch des Sittlichen, können gar nicht anders, als daß sie Gott als eine Person sehen mit menschlichen Zügen. Sie drängen zum Monotheismus und erleben ihre Seligkeit nicht im Untergehen in der Gottheit, im Einswerden mit ihr, sondern in der Erfüllung ihrer (sittlichen) Aufgaben: θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί (1. Kor. 3, 5).

einanderleben der von ihm Geführten einfachste Grundregeln, Gebote der Sittlichkeit geprägt hat? Und welcher Gegenstand würde für solche Gebote besser geeignet sein als die Unantastbarkeit von Leben, Ehe, Eigentum und gutem Namen, die Grundvoraussetzung jedes geordneten, auf dem Gefühl der Verantwortung ruhenden Miteinanderlebens!

Aber, so wendet man ein – und zwar tun das Bestreiter der Herleitung des Pentateuchs von Mose[1]) wie ihre Verteidiger[2]) –, unter den Geboten ist eins, das unmöglich aus so alter Zeit und aus so primitiven Verhältnissen wie denen des Mose hergeleitet werden kann, das Verbot „des Begehrens". „Es fehlt uns an jedem sichern Zeugnis, daß schon diese alte Zeit ein klares Verständnis für diese tiefe Innerlichkeit wahrhaftiger Sittlichkeit gehabt habe", meint Nowack.

Demgegenüber möchte ich fragen: Ist die Erzählung von Abel und Kain alt oder jung? Mit wie tiefer Seelenkunde wird hier dargestellt, wie der Neid, das Scheelsehen, die Wurzel alles Übels ist und auch ein Brudermord nichts anderes als seine natürliche Folge. Wir unterschätzen leicht die Schärfe der Beobachtung und die Tiefe des Nachdenkens des „primitiven" Menschen. Und nun vor allem bei einem Heros wie Mose! Wer will da sagen: Das ist unmöglich.

Die Geschichte der Religion Israels ist nichts anderes als das bewegende Schauspiel der Auseinandersetzung der Religion voll Feuer und Leidenschaft und hartem Willen zum Recht, wie sie von Mose erlebt war, mit jener andern, auf die sie im Kulturland stieß, die – erschauernd vor dem geheimnisvoll Lebendigen in der Natur, vor ihrem Fruchtbringen und immer wieder Neuwerden, das Unbegreifliche der fordernden Gottesstimme in der Brust des Menschen nicht kannte.

Die Männer, die ein halbes Jahrtausend und mehr nach Mose die israelitische Religion des Willens zum Siege geführt haben über die kanaanitische Religion des Rausches – die großen Propheten –, sind über die Höhe seiner Erkenntnis weit hinausgeschritten. Er wies die Verehrung der anderen Götter ab – sie wußten nur noch von dem Einen. Er hielt den im Feuer und im Gewissen erlebten Gott für zu hoch, von ihm ein Holzbild zu machen – sie nannten jedes Opfer und jede Festfeier Frevel und die frommen Hymnen ihres Volkes Lippendienst und Geplärr. Er drohte mit Gottes Zorn über Kind und Kindeskind – unter ihnen waren einige, die sprachen vom „Glauben" (Jes 7, 9) und von der Gelassenheit in Gott (Jes 30, 15) und von der Erfüllung seiner Gebote aus Dankbarkeit (Amos 3, 2. 2, 9ff. u. ö.) und in Freiheit (Jerem. 31, 31–34). Er schützte das Recht und forderte den guten Willen in den Zelten seines Stammes – sie erkannten die

[1]) Z. B. Nowack a. a. O.

[2]) Z. B. Eerdmanns, Theol. Tijdschrift 1903 S. 25. Bleeker, De Zonde der Gezindheid in het. O. T. S. 18.

fressenden Schäden im sozialen Gefüge ihrer ganzen Zeit: hungernde Witwen und Waisenkinder, von der Scholle vertriebene Bauern und um ihr Recht betrogene Armut und daneben den satten schwelgenden Reichtum der Großen — und geißelten das alles, dem Buchstaben des von alters gültigen und von allen anerkannten Rechtes zum Trotz. Er nannte Jahve Israels Gott und wurde der Vater des Glaubens an die Erwählung des Volkes — sie sahen mit Beben und Begeisterung im Untergang ihres Volkes den Anbruch der Königsherrschaft des heiligen Gottes.

Aber bisweilen sah jeder von ihnen einmal nach rückwärts und suchte Kraft zu dem ihm befohlenen Kampf bei dem Manne, der im Nebel einer fernen Vergangenheit hinter ihnen stand mit seinen beiden steinernen Tafeln, von denen die alte Sage raunte, daß Gottes Finger sie selbst beschrieben habe [1]).

10.

Noch eine Schar von Fragen dringt auf uns ein. Aber die Rücksicht auf den Raum gebietet, nur noch auf wenige und auch da nur kurz zu antworten. Wir fragen: Wo hat Mose seinem Volk die „Zehn Worte" gegeben? Denn das ist eine Frage geworden, nachdem der Aufenthalt der aus Ägypten ausgewanderten Stämme am Sinai zuerst von Wellhausen [2]), zuletzt von Eduard Meyer [3]), und von Greßmann [4]) zu Gunsten der Gesetzgebung in Kadesch in Zweifel gezogen worden ist.

Wir haben über die Gottesoffenbarung am Sinai (oder Horeb) im Pentateuch eine Fülle von Erzählungen (oder Resten von Erzählungen). Die Mehrzahl von ihnen [5]) stimmen darin überein, daß sie eine Erscheinung Jahves vor Mose im Feuer auf der Spitze des Berges berichten, und daß dabei eine ברית zwischen Gott und dem Volke Israel geschlossen wird; die am besten erhaltenen und wichtigsten aber erzählen, daß Mose vom Berge das Gesetz zu dem unten versammelten Volke hinuntergetragen habe. Die Überlieferung ist in dieser Beziehung so fest (vgl. noch Galater 4, 24 f.), daß wir starke Gründe haben müßten, um sie als irrig zu erklären. An solchen Gründen fehlt es aber, wie mir scheint, durchaus; denn gerade, wenn es

---

1) Amos 5, 25; Hosea 2, 17; Micha 6, 4; Jeremia 7, 22.

2) Komposition des Hexateuch S. 108, Prolegomena S. 348 f., Israelitische und jüdische Geschichte S. 12 f.: „Es waltete (bei der Erdichtung des Aufenthalts der Israeliten am Sinai) das poetische Bedürfnis, die Konstituierung des Volkes Jahves zu einem dramatischen Akt auf erhabener Bühne zuzuspitzen."

3) Israeliten S. 60 ff. 4) Mose S. 390.

5) 1. Exod. 19, 2 b. 9. 10. 13 b; 14—17. 19; 20, 1—17 (E). 2. Exod. 19, 14; 34, 4 b. 5 a. 6 b. 7. 14. 17—28 (J). 3. Exod. 24, 15—17; 25, 1—31, 17 (P). 4. Deut. 5, 1—30.

richtig ist, daß das Volk erst in Kadesch zur Ruhe gekommen, daß dort die Stätte der eigentlichen organisatorischen Arbeit des Mose gewesen ist, so muß die Überlieferung, die das Grundgesetz des Mose von diesem Orte trennt, einen Grund gehabt haben[1]): Welch ein Grund soll das sein, wenn nicht die Wirklichkeit der Geschichte.

Wie sah die Urkunde aus? Wenn wir darüber keine Überlieferung hätten, so würden wir vermuten, daß die zehn kurzen Sätze in Stein gehauen oder auf Stein gemalt worden sind, wie wir das Letztere z. B. Deut. 27 bei dem Dodekalog vom Berge Ebal hören[2]). Nun ist die Überlieferung einstimmig im Festhalten des Bildes, daß Mose mit zwei steinernen Tafeln den Berg herunter kommt. Daß sich dieser Zug erhalten hat, ist aber um so auffallender, als zu der Zeit der Erzähler eine andre Art der Aufzeichnung von Gesetzen (auf Pergament und Papyrus) das Übliche und Palästina offenbar zu allen Zeiten an Steininschriften, die die Phantasie hätten leiten können, arm gewesen ist. Man kann auch noch sehen, wie schwer die Vorstellung, daß Mose nicht ein Buch geschrieben, sondern zwei Steine behauen oder beschrieben hat, den Erzählern eingegangen ist. An einer Stelle wird gesagt, die Steine seien auf beiden Seiten beschrieben gewesen — bei der Kürze des Dekalogs und der Symmetrie seiner beiden Hälften, die ihrerseits wieder schlecht durch 2 zu teilen sind, eine sehr unwahrscheinliche Sache. Wahrscheinlich ist das der erste Versuch, sich das opus vom Berge Sinai umfangreicher vorzustellen, als es war. Im weiteren Fortschritt dieser Verfärbung der Tradition entsteht die Anschauung von dem „Bundesbuch" des Mose und wahrscheinlich im Zusammenhang damit die Ansicht, daß Mose 40 Tage auf dem Berge, ohne zu essen und zu trinken, geweilt – der Erzähler meint wohl, immer nur geschrieben und geschrieben habe[3]). Das Gesetz des Josia

[1]) Bei Wellhausen erklärt sich die Ablehnung der Tradition aus seiner Anschauung, daß „die Wallfahrt zum Sinai" in das unwirtliche Granitgebirge der Sinaihalbinsel geführt habe, bei Greßmann, der den Sinai östlich des älanitischen Meerbusens sucht, scheidet dieser Grund aus. Wenn er aus Exod. 18 (der Erzählung vom Besuch des Jethro, die er entgegen der in ihr enthaltenen Ortsangabe nach Kadesch verlegt) auf den Ort der Gesetzgebung schließt, so handelt er — scheint mir — gegen seine eigenen Grundsätze, indem er von der einen Erzählung aus die andere interpretiert. Weshalb übrigens Jethro seinen Schwiegersohn nicht am Sinai besuchen kann, leuchtet nicht ein: der Sinai lag zwar in Midian, wird aber dem Wohnsitz des Jethro entlegen gedacht. Mose muß von seiner Herde an den Berg geführt werden (Ex 3).

[2]) So stand z. B. im Vorhof des Apollotempels in Delphi eine Säule, die mit Geboten beschrieben war. So waren die solonischen Gesetze in der Stoa Basileios in Athen auf abgestumpften Steinpyramiden öffentlich ausgestellt. So steht das lange Gesetz des Chammurabi auf einer steinernen Tafel.

[3]) Greßmann (Mose S. 186) nimmt an, daß die Überlieferung von einer 40tägigen mündlichen Belehrung Moses durch Jahve das Ursprüngliche, die Vor-

und endlich der Pentateuch sind die letzten Glieder in dieser Entwicklung[1]).

Wer hat die Tafeln beschrieben? Voll Ehrfurcht vor den alten Runen, die der Erzähler vielleicht noch gesehen, aber nicht mehr hat lesen können, spricht er von einer „Gottesschrift". Und das wird dann so ausgemalt, daß die Vertiefungen der Buchstaben als Fingermale Gottes angesehen werden, der ohne Werkzeug in harten Stein schreiben kann[2]). Wenn daneben aber die andere Auffassung, daß Mose die Runen selbst eingehauen habe, deutlich hervortritt[3]), so möchte ich doch nicht, wie Greßmann es gegen Wellhausen behauptet, darin eine rationalistische Verwischung des Wunders der alten Tradition, sondern eine Überlieferung sehen, die die geschichtliche Wahrscheinlichkeit auf ihrer Seite hat. Wenn Mose die Gebote gegeben hat, so hat er sie gewiß auch geschrieben.

In welcher Schrift? Das ist nur vermutungsweise zu sagen. Aber es besteht kein Grund gegen die Annahme, daß wie die hebräische Sprache, so auch die althebräische Schrift schon damals geschrieben worden ist, freilich in einem Duktus, der wohl noch um vieles altertümlicher gewesen sein mag, als der des Mesasteines und der Ostraka von Samarien, der Siloahinschrift und des Namens Tobia am Höhleneingang von Arak el emir.

Wo ist die Urschrift des Dekalogs geblieben? Die Überlieferung sagt, daß man sie vom Sinai mitgenommen und sich zu ihrem Transport eines Kastens aus Akazienholz von 112 cm Länge und 67 cm Breite und Höhe bedient habe. Wir stehen damit vor dem Problem der Lade.

Die Ansichten, welchem kultischen Zweck dieses Gerät gedient hat, stehen einander noch immer schroff gegenüber. Die einen[4]) sehen in

---

stellung von den beiden Tafeln sekundär sei. Vergleiche dagegen: Ganszyniec: „Der Ursprung der Zehngebotetafeln" S. 4: „Der Prophetencharakter ist Mose erst nachträglich zuerkannt worden auf Grund jüdischen Begriffs von göttlicher Offenbarung: wenn die Tafeln trotzdem eine, und dabei so bedeutende Rolle spielen, so liegt das daran, daß diese (ältere) Tradition gut verankert war im Kult."

[1]) Eine ähnliche Entwicklung läßt sich auf griechischem Boden beobachten: In Delphi gab es im Vorhof des Apollotempels eine Säule mit Geboten. Was aber dann als „Delphische Gebote" in der Literatur begegnet, sind größere Sammlungen von einem Umfang bis zu 150 Sprüchen.

[2]) Exod. 24, 12; 31, 18; 32, 15 f.; 34, 1; Deut. 10, 4. Zu vergleichen sind die Fingermale des Engels Gabriel, die man noch heute am heiligen Felsen in Jerusalem verehrt. Von den Geboten des Apollo in Delphi heißt es bei Pseudo-Dositheus 10: Praecepta in Delphis ab Apolline in columna scripta.

[3]) Bei J Exod. 34, 1.

[4]) Z. B. Stade, Gesch. d. Volkes Israel, S. 457 f., Biblische Theologie des A. T., S. 117; Benzinger, Archäologie[1] 369 (anders [2]310 ff.); Smend, Israel. Religionsgeschichte[2] S. 44; Nowack, Archäologie II, S. 3 ff.

ihr einen Fetischkasten, in dem Steine, vielleicht Meteorsteine, transportiert worden sind, andere[1]) einen Gottesthron, wieder andere einen Behälter für heilige Lose[2]). Die Lade soll ein Schrein in den Mysterien des Tammuzkultus[3]) oder eine leere, den Gott symbolisierende Sänfte, ähnlich den Barken, die die Ägypter bei ihren Prozessionen umhertrugen, gewesen sein[4]), und neuerdings hat sich Greßmann dafür ausgesprochen, daß ursprünglich zwei Stierbilder in der Lade gewesen seien, die übrigens wahrscheinlich viele ihresgleichen in Palästina gehabt habe[5]). Allen diesen Anschauungen gegenüber hat die, daß der Kasten aus Akazienholz zum Transport der Gesetzestafeln angefertigt worden ist, den Vorzug, daß sie, und zwar sie allein, durch eine nicht eben spärliche Überlieferung bezeugt ist[6]).

Die Gründe, von dieser Überlieferung abzuweichen, findet man vielleicht am kürzesten zusammengestellt in Hermann Gunkels Aufsatz „Die Lade Jahves ein Thronsitz“[7]): „Vor der Lade wird gebetet und geopfert; wer vor der Lade einhergeht, geht vor Jahve selbst einher (2. Sam. 6, 5. 14. 21); als die Lade in das Lager Israels gebracht wird, erschrecken die Feinde und sagen: Gott ist zu ihnen ins Lager gekommen (1. Sam. 4, 7); wenn sich die Lade erhebt, so steht Jahve selber auf (Num. 10, 35), und wenn sie sich niederläßt, setzt er sich selber nieder (Num. 10, 36). Wir wissen ferner, daß Israel die Lade in alter Zeit mit in den Krieg genommen hat (vgl. noch 2. Sam. 11, 11) als eine Art Palladium (Kautzsch); wie können aber die Zehngebote ein kriegerisches Palladium gewesen sein? Wir hören, daß der Lade eine besondere, verderbenbringende Heiligkeit zukam: man darf sie nicht betasten, ja nicht einmal unehrerbietig anschauen (1. Sam. 6, 19f.; 2. Sam. 6, 6); auch dies erklärt sich nur, wenn sie den heiligen Gott selber irgendwie repräsentiert (vgl. besonders 1. Sam. 6, 20).“ Andere fügen noch hinzu, daß man Tafeln mit Gesetzen öffentlich aufzustellen,

---

1) W. Reichel, „Über vorhellenische Götterkulte“. Meinhold, „Die Lade Jahves“ in Theol. Arbeiten aus den Rhein. wiss. Predigerverein, Neue Folge IV. Martin Dibelius, Die Lade Jahves.

2) Z. B. Vatke, Religion des A. T. I, 320; Holzinger, Exodus, S. 123.

3) Hugo Winkler, KAT³ I, S. 229ff., Gesch. Israels, I, S. 70ff., II S. 95.

4) Guthe, Geschichte des Volkes Israel, 1899, S. 31.

5) „Die Lade Jahves und das Allerheiligste des salomonischen Tempels“. Das Vorhandensein zahlreicher Laden vertritt auch W. R. Arnold Harvard Theological Studies III. Ephod and Arc. Cambridge 1917. Dagegen vgl. 2. Sam. 15, 25ff. und Budde, Ephod und Lade, ZAW. 1921, S. 25, S. 36.

6) Zu dieser Anschauung hat sich zuletzt Paul Volz bekannt („Der Prophet Jeremia übersetzt und erklärt“ 1922, S. 48; vgl. seine „Biblischen Altertümer“ S. 101.)

7) Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 1906, S. 4. Vgl. Johannes Meinhold, die „Lade Jahves“ in Theol. Arbeiten aus dem Rhein. wiss. Prediger-Verein, Neue Folge IV.

aber nicht in einer verschlossenen Kiste zu verbergen pflege [1]). Außerdem sei es eine aller Wirklichkeit widersprechende Vorstellung, daß sich das Volk in der Wüste mit einem an Stangen, also zu Fuß, getragenen Kasten mit 2 schweren Schrifttafeln belastet habe. Alle diese Bedenken werden — so scheint es — bestätigt durch den Namen des Gerätes: Ohne erkennbaren Grund wechselt mit dem Ausdruck „Lade des Bundes Jahves" der andere „die Lade Jahves". Die Septuaginta hat das Wort „Bund" an einigen Stellen, wo es im masoretischen Text steht, noch nicht gelesen. Josua 3, 14 und 17 ist es, wie der Artikel vor ארון deutlich erkennen läßt, Zusatz. Wenn aber hier — so folgert man — dann wahrscheinlich überall. Offenbar hat erst eine späte, „gesetzlich" gestimmte Zeit die Lade von etwas viel Höherem zu einer Transportkiste für die Zehngebotetafeln herabgesetzt. Damals erst, und zwar in der Periode des Deuteronomiums, hat der heilige Kasten den Namen Lade „des Bundes" erhalten.

Von diesen Gründen ist zunächst der eine, daß man Steine mit Aufschrift nicht in eine Truhe legt, sondern für jedermann sichtbar aufstellt, für die Zeit der Entstehung der Lade nicht zwingend. Denn ausdrücklich wird ja gesagt, daß die Lade zum Transport der Tafeln bestimmt ist. Dann konnten sie jeweils an ihrem Ziel immer noch aufgestellt werden. Es ist aber auch wohl denkbar, daß man sie voll heiliger Scheu dauernd unter Verschluß gehalten hat. Ihr Wortlaut lebte im Munde der Priester, auch ohne daß sie die Schrift vor Augen hatten. Auch der Einwand überzeugt nicht, daß die Einrichtung der Lade, sie an durch Ringe gesteckten Stangen auf den Schultern zu tragen, für „jeden, der die Wüste kennt" [2]), eine unmögliche Vorstellung sei. Denn einerseits hören wir ja, daß die Lade im Kulturland gelegentlich auch auf einem Wagen gefahren wird; wir dürfen sie uns danach in der Wüste auf dem dort üblichen Beförderungsmittel, dem Kamel, denken, und andererseits darf man doch annehmen, daß in jener alten Zeit recht erhebliche Lasten auch zu Fuß durch die Wüste getragen sind. Überdies darf man das Gewicht der beiden steinernen Tafeln nicht überschätzen [3]). Die Maße der Lade (112 cm Länge und 67 cm Höhe und Breite) bieten die Möglichkeit, — und zwar ist damit das äußerste Maß gegeben — zwei auf einander gelegte Platten von etwa 1 m Länge und 1/2 m Breite in der Kiste zu verpacken. Wahrscheinlich waren die Tafeln

---

[1]) Stade, Geschichte des Volkes Israel S. 457: „Es ist zweifellos zweckwidrig, Gesetzestafeln verschlossen zu halten und das Behältnis derselben am heiligsten Ort des Tempels zu verwahren."

[2]) So Hartmann, „Zelt und Lade" ZAW. 1918, S. 236, und Greßmann, Die Lade Jahves usw. S. 5.

[3]) Wie dies Eduard Reuß tut: „Geschichte der heiligen Schriften im A. T." S. 97.

aber viel kleiner. Der Dekalog enthält in der oben gegebenen Fassung 177 Buchstaben. Von der Inschrift des Königs Mesa, die in 34 Zeilen geschrieben ist und einen Stein von 1 m Höhe und 60 cm Breite füllt, würden (berechnet nach den Angaben Lidzbarskis in seiner Ephemeris für semitische Epigraphik I, 3) vier Zeilen genügen, unsern Dekalog aufzunehmen. Auch wenn man ihn sich mit viermal so großen Buchstaben wie der Mesastein und mit vielen Absätzen geschrieben denkt, würden zwei Tafeln von 50×25 cm für die Niederschrift des Dekalogs ausreichen. Bei der bequemen Einrichtung zum Tragen war das Aufheben und Fortbewegen der so belasteten Lade für zwei (womöglich mehrfach abgelöste) Männer nicht eben schwer. Der Araber trägt mitunter viel schwerere Lasten.

Daß die Bezeichnung des Gerätes als „Lade des Bundes“ an einigen, ja an zahlreichen Stellen erst nachträglich in den Text gekommen ist, unterliegt keinem Zweifel; aber daraus zu folgern, man müsse den Zusatz „des Bundes“ überall, wo er uns vor dem Deuteronomium begegnet, streichen, hat doch seine Bedenken. Weder in Num. 10, 33, noch Num. 14, 44, noch 2. Sam. 15, 24 ist das berechtigt. Dann aber fallen diese Stellen für die Überlieferung vom Wesen der Lade ins Gewicht!

Ist es aber überhaupt so sehr wahrscheinlich, daß die Kreise, aus denen das Deuteronomium stammt, die Vorstellung von den Tafeln des Dekalogs und ihrer Aufbewahrung in der Lade sollten erdichtet haben? Ja, wenn irgendwo stände, daß das deuteronomische Gesetzbuch selbst in der Lade gelegen habe — das würde man als einen Gedanken deuteronomischen Geistes verstehen, aber die alten Zehngebotetafeln? Wo man doch gerade glauben machen wollte und so viele auch wirklich glaubten, man habe ein Buch des Mose gefunden? Jeder Hinweis auf die alten Steintafeln mußte ja den Anachronismus, der in diesem Glauben lag, zum Bewußtsein bringen. Nein, wenn jener Zeit die Zehngebotetafeln nicht eine unauslöschliche historische Erinnerung gewesen wären, erfunden hätte sie sie nie.

Was nun aber den Haupteinwand betrifft, den wir oben mit Gunkels Worten auf grund der ältesten Quellen angegeben haben, so übersieht er m. E., welch eine Wolke von Aberglauben jedes alte Kultusgerät umgibt. Wenn jene Steintafeln mit den zehn Geboten in der Kiste lagen, so darf man sich vorstellen, daß eine Schar von Menschen sie umgab, von denen nicht der zwanzigste im Stande war, die Buchstaben zu lesen. Sie waren „Gottesschrift“, von Gottes eigenem Finger in den Stein gedrückt, so sagte man. Von da aus ist es nur noch ein Schritt, und zwar ein sehr kleiner, vor den Steinen zu tanzen und zu räuchern, und wenn man sie ins Lager brachte, zu sagen: „Gott ist ins Lager gekommen.“ Man bedenke doch, welcher Kultus

bis auf diesen Tag mit Reliquien getrieben wird. Ein vortreffliches Beispiel, daß so etwas denkbar ist, bietet der Aufsatz von **Paul Kahle** „Aus der Geschichte der ältesten hebräischen Bibelhandschrift" [1]). Hier hören wir, daß der samaritanische Hohepriester Finhas in einer Niederschrift aus dem Jahr 1542/3 von der alten Pergamentrolle mit dem Pentateuch, die im Besitz seiner Gemeinde ist, mit folgenden Wendungen spricht: „Die Diener unsres Herrn, der Schriftrolle des Abischa" oder „Das Haus unsres Herrn, der Schriftrolle des Abischa." Die alte Urkunde, die noch dazu auf Pergament geschrieben, also jedem Idol so unähnlich wie möglich war, wird von den Priestern, die sie hüten, also von kundigen Männern, mit einem Worte bezeichnet, das sie sonst nur Gott beilegen. Ist es etwas wesentlich anderes, wenn beim Aufheben der Steintafeln in der Lade gesungen wurde: „Erhebe dich, Jahve!"? Man darf doch nicht vergessen, daß das alles zu einer Zeit war, in der bei jedem Heiligtum ein aufgerichteter Stein stand, auf den man je nach dem Kultusbrauch Fleischbrühe goß oder Salbe schüttete. Das war nun wohl Brauch in Kanaan und wird von Mose vielleicht abgelehnt sein wie die Bilder, aber das Volk um ihn und nach ihm war gewiß auf solche Dinge gestimmt. Ich kann mir gut denken, daß sie ihre alten Runensteine sogar mit ins Feld genommen und als Palladium verehrt haben.

Wie lange hat nun die Urschrift des Dekalog auf den beiden steinernen Tafeln bestanden?

Diese Frage ist natürlich nicht leicht zu beantworten, zumal sie mit der Frage nach dem Bestand der Lade nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden darf.

Als die Erzählung vom „goldenen Kalb", die den nordisraelitischen Stierdienst voraussetzt, also erst im geteilten Reich entstanden sein kann, ihre heutige Gestalt erhalten hat [2]), können die beiden Gesetzestafeln nicht mehr vorhanden gewesen, ja sie müssen damals schon längst verschollen gewesen sein; denn sonst würde der Erzähler doch kaum haben erdichten können, daß schon Mose selbst die Tafeln zerschlagen hat. Dem entspricht die Art, wie das Deuteronomium und die Deuteronomisten von der Lade sprechen: Sie haben Anlaß, die Überlieferung von dem Inhalt, den die Lade zur Zeit des Mose gehabt habe, gegen falsche Ansichten sicher zu stellen (Deut. 5, 19; 1. Reg. 8, 9). Das wäre schwerlich nötig gewesen, wenn man damals die Tafeln noch gehabt hätte [3]).

---

[1]) Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft, Wolf Wilhelm Grafen von Baudissin gewidmet, 1918 S. 247ff.

[2]) Denn es scheint, daß bei der Erzählung in der die Rezension von J und E eng miteinander verflochten sind, eine ältere Gestalt der Überlieferung durchschimmert, die nicht mit der Zertrümmerung der Tafeln geschlossen hat.

[3]) 2. Reg. 8, 9: „In der Lade waren nur die beiden Steintafeln, die Mose

Es ist nicht wunderbar, daß ein gutes halbes Jahrtausend oder mehr nach Mose die Steine zerbröckelt sind, auf denen er geschrieben hat. Daß aber der Dekalog nicht mit ihnen vergangen ist, das ist auch nicht verwunderlich. Steine zerfallen,

τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς αἰῶνα.

---

da am Horeb hineingelegt hatte." Greßmann meint, dieser Vers beweist, daß ein Stierbild in der Lade gewesen sei. „Ein so verräterisches Wort, wie dieses unscheinbare ‚nur' läßt sich kaum denken." Indessen abgewehrt wird mit diesem „nur" doch nicht ein den Steintafeln gegenüber ganz Andersartiges, sondern ein Mehr. Das Wort richtet sich ebenso wie Deut. 5, 10 gegen den das Gesetz durch Novellen und Motive bereichernden „Lügengriffel der Schreiber", wie Jeremia in ähnlichem Zusammenhang sagt.

Kerubenthron und Lade.

Von Hans Schmidt.

1. Der Kerubenthron bei Hesekiel.

„Ich sah, und siehe — eine Windsbraut kam vom Norden, eine große Wolke; Glanz war rings um sie her und waberndes Feuer[1]). In ihrer Mitte aber war es wie das Blinken (wörtlich: das Auge) am Edelerz." Aus diesen Worten, mit denen Hesekiel die Beschreibung seiner Berufungsvision beginnt, geht mit aller Klarheit hervor, daß die Erscheinung, die er wahrnimmt, sich zwischen Himmel und Erde bewegt, daß sie auf ihn zukommt. Es ist also ein Irrtum und verbaut das Verständnis des Gesichtes, wenn man sagt, es biete eine Beschreibung des Himmels[2]).

Zunächst, als die Erscheinung noch in weiter Ferne ist, sieht der Prophet in der dunklen, von Licht umflossenen Wolke nichts als einen

---

[1]) Die beiden Glieder ואש מתלקחת und נגה לו סביב sind mit LXX und den meisten Kommentaren umzustellen, מתוך האש ist zu streichen.

[2]) So früher Gunkel: Zum religionsgeschichtl. Verständnis des Neuen Testaments: „Der Thron aber ist eine mythologische Darstellung des Himmels." „Auch diese Plattform (die Hesekiel auf den Häuptern der vier Thronträger sieht) ist ursprünglich nichts anderes als der Himmel. Die Räder und die vier Wesen sind also Dinge, die sich unter Gottes Thron, unter der Höhe des Himmels befinden." Dafür wird weiter auf das „Funkeln" die δόξα der Räder und auf die „Augen", die sie bedecken, verwiesen. „Augen sind . . . die mythologische Auffassung von Sternen." „Die Räder sind also Sternbilder". Genesis[3] S. 25: „Der wunderbare Thron-Wagen Jahves Ez. 1 ist eine mythologische Darstellung des Himmels, und die vier Keruben (Ez. 10, 2), die den Thron tragen, sind die vier großen Himmelsträger." Gunkel hat seine Anschauung wesentlich verändert in „Das Märchen im Alten Testament" 1917. S. 59 ff. Die astral-mythologische Erklärung auch bei Zimmern in „Die Keilschriften und das A. T." [3] S. 631 und neuerdings Procksch, Budde-Festschrift S. 143 f. Procksch denkt sich die Sache so: Hesekiel sieht eine Gewitterwolke, die in der Mitte vom Glanz der Sonnenscheibe durchbrochen wird. Diese Sonnenscheibe bildet nun aber zugleich einen „Spiegel", etwa von der Höhe einer Wand, der das Bild des Himmelsgewölbes und des über ihm thronenden Gottes auffängt und dem Propheten zeigt. Aber wie kann die blendend durch die Wolken brechende Sonne etwas widerspiegeln! Der leuchtende Glanz inmitten der Wolke wird verglichen mit dem „Auge", d. h. mit dem runden, leuchtenden Punkt auf poliertem Erz. Die „Wesen" aber, die Hesekiel sieht, sind nicht nur ein Spiegelbild in diesem Punkt, sondern leibhaftig. Die Wolke steht auch nicht am Himmel; sondern sie kommt so nahe an den Propheten heran, auf ihn zugefahren, daß die Hand, die sich ihm aus ihr entgegenstreckt, ihn berührt. Der Thronwagen steht vor ihm auf dem Boden und erhebt sich von da.

blendend glänzenden Punkt, aber als dieser immer näher auf ihn zukommt, entfaltet er sich zu einer Gestalt. Er erkennt, daß es Jahve ist, der auf seinem Thronsitz auf ihn zufährt und vor ihm hält.

Die Beschreibung des Thrones, die der in solchen Dingen auf peinliche Genauigkeit bedachte Prophet gibt, ist durchaus anschaulich. Er beginnt mit seinem untern Teil, mit den vier die Sitzfläche des Thrones tragenden „Wesen“ (חַיּוֹת).

„In ihrer (der Wolke) Mitte war etwas, das war wie vier lebendige Wesen. Und also war ihr Aussehen: Menschenähnlich war ihre Gestalt. Ein jedes aber hatte vier Gesichter und ein jedes von ihnen vier Flügel. Mit ihren Beinen aber war es so: Ein jedes hatte (nur) ein gerades Bein[1]), und ihre Fußsohle war wie die Sohle eines Kalbsfußes[2]), und sie funkelten, wie das Blinken am polierten Kupfer.“

Die Menschenähnlichkeit der „Wesen“ kann sich, da sie Tiergesichter, Tierflügel und Tierfüße haben, nur auf ihre aufrechte Haltung beziehen. Vier Säulen wie aufrechtstehende Menschenkörper, nach unten auslaufend je in ein gerades, also ohne Knie-Gelenk vorzustellendes Bein, das auf einem Kalbsfuße ruht, bilden die vier Thronträger. An ihrem oberen Ende aber trägt jede dieser vier Säulen ein Kapitäl, das auf jeder seiner vier Flächen mit einem Gesicht, einem Menschengesicht auf der Vorderseite, einem Löwengesicht auf der rechten, einem Stiergesicht auf der linken, und einem Adlergesicht auf der Innenseite, verziert ist. Es ist zu beachten, daß nicht von vier Köpfen die Rede ist, sondern nur von vier Gesichtern. Man darf also an ein kubisches Kapitäl mit je einem Relief auf jeder der vier Seitenflächen denken[3]).

Diese vier Säulen oder Beine tragen eine doch wohl quadratisch gedachte Plattform (nur dies sagt רָקִיעַ; eine Anspielung auf den Himmel braucht auch in diesem Worte nicht zu liegen), dergestalt, daß sie sie an ihren vier Ecken unterstützen. Eine weitere Stütze erhält diese Platte durch die Flügel der חַיּוֹת. Diese „waren unter der Platte ausgespannt einer nach dem andern hin“ (1, 24) und „berührten einander“ mit den Spitzen (1, 11). Die Berührungspunkte müssen, da die Flügel gleich lang gedacht sind, unter der Mitte der vier Kanten der Thronfläche liegen.

Außer diesen die Platte stützenden Flügeln hat jedes der Wesen

[1]) Ob der Text hier unversehrt ist, mag man bezweifeln, der Sinn ist klar: LXX τὰ σκέλη αὐτῶν ὀρθά.

[2]) Die von Cornill und nach ihm wieder von Procksch bevorzugte Lesart עֲגֻלָּה „rund“ beruht wohl auf einer absichtlichen Änderung des Textes, die den Kuhfuß beseitigen wollte.

[3]) Procksch erinnert (S. 145 Anm.) an das vierköpfige Hathorkapitäl.

noch ein weiteres Paar. Damit „verhüllten sie ihre Leiber". Man muß sich diese Flügel also wohl wie Schilder die Außenseite der Säulen bedeckend denken[1]).

Neben den Kuhfüßen, auf denen die vier Säulen ruhen, befindet sich je ein Rad, dessen Herstellungsart dem Propheten bemerkenswert erscheint. Sie sind alle einander gleich und sind so gearbeitet, als ob jeweils in dem einzelnen Rade noch ein anderes wäre. Wie mag

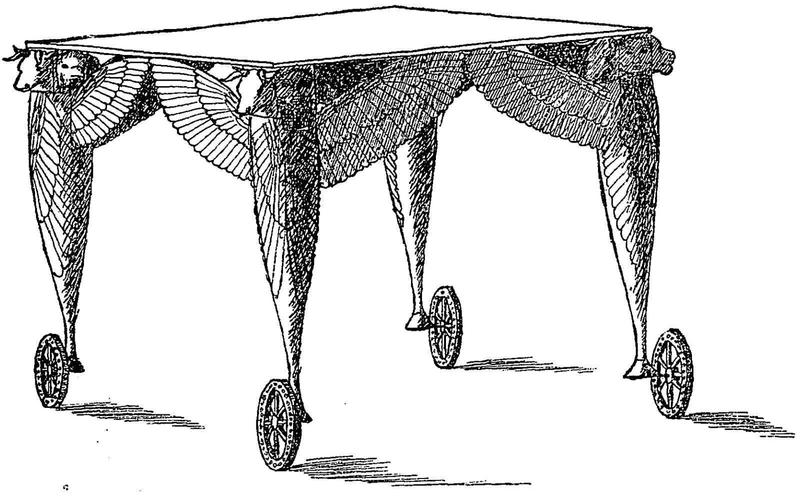


Bild 1. Der Kerubenthron nach Hesekiel 1.

der Prophet das meinen? Wahrscheinlich war die zu seiner Zeit gewöhnliche Art der Räder das Scheibenrad, wie man es noch heute z. B. an den Wagen der Kurden im Ostjordanland sieht. Die Räder des Gottesthrones waren kunstvoller gearbeitet: die Scheibe war durchbrochen. Sie bot daher, wie heute jedes Wagenrad bei uns, den Anblick konzentrischer Kreise[2]).

[1]) „Und Menschenhände hatten sie unter ihren Flügeln an ihren vier Seiten." (1, 8). Dieser Zug, der das über die Gesichter und über die Bewegung der Wesen Gesagte störend unterbricht, ist vielleicht mit Greßmann als Zusatz anzusehen. Jedenfalls sind die Hände ganz unwesentlich. Es geschieht nichts mit ihnen. Wenn sie ursprünglich sind, muß man sie dem Körper an den beiden Seiten dicht anliegend, reliefartig eingemeißelt denken.

[2]) Anders Gunkel (Märchen[1] S. 61): „Die Räder denkt sich der Prophet als Doppelräder, eines im rechten Winkel das andre durchschneidend, eine freilich technisch unmögliche Konstruktion, durch die bewirkt werden soll, daß sie bei der Bewegung keine Wendung zu machen brauchen". Wieder anders Procksch, der sich vorstellt, der Prophet sehe durch das vordere Rad perspektivisch kleiner das dahinter befindliche, aber dann müßten II. die Axen der Räder in Augenhöhe des Propheten sein, was doch nicht anzunehmen ist.

Wenn die Räder nicht unter den Säulenfüßen, sondern neben ihnen stehen, andrerseits aber hervorgehoben wird, daß ihre Bewegung genau der der חיות entspricht, so denkt man unwillkürlich an eine horizontal stehende Achse, die etwa von der Mitte des Säulenfußes ausgeht. Und wenn gesagt wird, daß die Räder, wenn sie sich bewegten, nach allen vier Windrichtungen zu gehen imstande waren (V. 17), so muß man sich das wohl so denken, daß ihre horizontale Axe sich wiederum um eine senkrechte dreht, die den Säulenfuß nach unten fortsetzt[1]).

Die Bewegung des Gestells wird überhaupt recht umständlich beschrieben: „Die Gesichter wandten sich bei den vieren nicht, wenn sie gingen. Ein jedes ging in der Richtung seines Gesichtes." Das heißt aber wohl nur, daß das fahrbare Gestell nach vorn und hinten, nach rechts und links geschoben werden kann. Das würde die beschriebene Anordnung der Räder aufs einfachste ermöglichen.

Die Beschreibung ist so klar, daß es möglich ist, sich nach ihr den Thronsitz aufzuzeichnen[2]). Und unwillkürlich fragt man sich, ob ein so in sich wahrscheinliches und vorstellbares Gerät rein aus der Phantasie entsponnen, oder ob es nicht in Wirklichkeit vorhanden gewesen, also in der Vision des Propheten ein Erinnerungsbild, das Bild eines Gerätes ist, das er mit leiblichem Auge gesehen hat.

Vielleicht wird man dagegen einwenden, daß doch noch allerlei von dem Thron gesagt wird, was wir bisher übergangen haben, und was ihn ins Übersinnliche erhebt. Da ist zunächst der Glanz zu nennen, in dem der Thronwagen erstrahlt: Er funkelt an allen Enden wie poliertes Erz (V. 4). Die Räder blinken wie Edelsteine, und ihre Felgen sind über und über mit „Augen" bedeckt. Und die Thronplatte selbst leuchtet wie glänzendes Kristall, ja wie das grüne Licht des Saphirsteines.

Natürlich will das alles und dazu das Blitzen und Glühen zwischen den חיות und der Regenbogen rings umher dem Empfinden Ausdruck geben, das der Prophet Überirdisches sieht. Die Dinge, die den grellsten, wunderbarsten Glanz haben, wählt er als Bilder, um an ihnen das Leuchten dieses Thrones von fern zu veranschaulichen. Darum kann seine Vorstellung aber doch und auch in diesem Punkte ihre Veran-

---

[1]) Auch Dan. 7, 9 hat der Thron Gottes, der hier im Himmel gedacht wird, Räder.

[2]) Gegen Kraetzschmar Ezechiel S. 8: „Aber nicht einmal Anschaulichkeit kann man der Schilderung Ez's. nachrühmen, denn sobald man versucht, sich die Erscheinung klar vorzustellen oder gar graphisch darzustellen, wird man auf unüberwindliche Schwierigkeiten stoßen." Bild 1, das mein Schüler stud. theol. Bernhard Schmaltz aus Schwerin nach meinen Angaben gezeichnet hat, widerlegt, denke ich, diese Bemerkung Kraetzschmars.

lassung in einem irdischen Vorbilde haben. Wir möchten dann von diesem annehmen, daß es etwa aus Edelmetall gefertigt oder mit Edelmetall beschlagen, womöglich an den Felgen der Räder mit Edelsteinen besetzt gewesen ist.

Ein anderer Zug, der ins Überirdische, Geisterhafte weist, ist der, daß sich die „Wesen" bewegen. Zwar ihre Gesichter blicken starr und unverwandt geradeaus (V. 9), aber der Prophet hört „das Rauschen ihrer Flügel wie das Rauschen vieler Wasser". Die Thronträger sind also lebendig. Hierin wächst die Vision spukhaft hinaus über das, was in der Erinnerung des Propheten ihr Vorbild gewesen sein mag. Aber die merkwürdige Starre, in der das leuchtende Gerät trotzdem verharrt, verrät um so deutlicher seinen Ursprung in der Welt der Sinne[1]).

Was mag das für ein Gerät gewesen sein? Wo hat es gestanden? Wie sah es in Wirklichkeit aus? Dürfen wir erwarten, ihm vielleicht sonst noch im Alten Testament zu begegnen?

Auf die erste und zweite dieser Fragen ist mit einer zunächst ganz allgemeinen Vermutung zu antworten: Wir werden an ein Gerät im Kultus zu denken haben. Und da Hesekiel aller Wahrscheinlichkeit nach vor seiner babylonischen Gefangenschaft im Tempel in Jerusalem als Priester Dienst getan, auf jeden Fall dort ausgezeichnet Bescheid gewußt hat, ist das Nächstliegende, das irdische Vorbild seines Thronwagengesichtes eben dort zu vermuten[2]). Aber der Prophet selbst führt uns über diese allgemeine Vermutung hinaus.

9, 1 ff. — in dem großen Gesicht, in dem er sich nach Jerusalem versetzt fühlt und nun, nachdem er allen Götzendienst auf den Vorhöfen des Tempels mitangesehn hat, Zeuge des Gerichtes werden soll, das Jahve über seine Stadt beschlossen hat — heißt es:

„Da rief es mir in die Ohren mit lauter Stimme: Bringt herbei die Strafen der Stadt, ein jeder mit seinem Zerstörungsgerät in der Hand. Und siehe da: sechs Männer kamen vom oberen Tore her, das nach Norden gewandt ist. Ein jeder hatte ein Gerät zum Zer-

[1]) Ein solches Lebendig-werden von Gegenständen als ein Ausdruck des gespenstisch Übersinnlichen ist im Märchen gang und gäbe: Vergleiche z. B. den redenden Spiegel in Schneewittchen, oder den Kochtopf in dem Märchen, das diese Überschrift trägt, bei Hans Schmidt und Paul Kahle, Volkserzählungen aus Palästina n. 32. Im alten Testament ist zu vergleichen das als Paradieseswächter aufgestellte Schwert (Gen. 3, 24, vgl. Jerem. 47, 6; Jes. 27, 1, 34, 5), die angeredeten und vielleicht antwortend gedachten Tempeltore (Ps. 24, 7), die Schwelle, die man nicht betreten darf (1. Sam 5, 5; Zeph. 1, 9).

[2]) Der mehrfach (zuletzt von Lorenz Dürr „Ezechiels Vision" S. 5) geäußerte Gedanke, daß der Prophet babylonische Vorbilder im Auge habe, ist sicher irrig; denn 1. hat er als Kriegsgefangener schwerlich Gelegenheit gehabt, das Kunstgewerbe in Babylonien zu beobachten, und 2. ist gerade Hesekiel so bedacht auf Reinheit des Jahvekultus von allem Fremden, daß ihm so etwas unmöglich wäre.

schlagen in seiner Faust. Einer aber in ihrer Mitte war in Linnen gekleidet, und ein Schreibzeug war an seinen Hüften. Die kamen und stellten sich auf zur Seite des ehernen Altares. Die Herrlichkeit des Gottes Israels aber hatte sich von ‚den' Keruben (so LXX), auf denen sie war, erhoben und war zur Schwelle des Hauses hingetreten. Nun rief er den Mann, der in Linnen gekleidet und an dessen Hüften das Schreibzeug war." Es folgt der Befehl, alle Bewohner Jerusalems außer den mit einem Zeichen Versehenen zu erschlagen.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Kerube, auf denen sich hier „die Herrlichkeit Jahves" befindet, dieselben „Wesen" sind, auf denen Hesekiel den Gott in seiner Berufungsvision hat thronen sehen. Denn in 10, 8—17, wo eine ganze Reihe von Einzelheiten des Berufungsgesichtes wiederholt werden, lesen wir statt חַיּוֹת die Bezeichnung כְּרֻבִים. Und von dem כְּבוֹד־יהוה, von dem 9, 3 gesprochen wird, hören wir auch in der Berufungsvision (1, 28). Dann aber ergibt sich, daß der Prophet den merkwürdigen Thronsitz, auf dem Jahve bei seiner Berufung zu ihm gefahren kommt, hier im Tempel in Jerusalem, genauer im Innern des Tempelhauses und — so dürfen, wir, da es sich um den Ort der Gegenwart Gottes handelt, noch genauer sagen — im Allerheiligsten stehend voraussetzt[1]).

Jahve steigt hier (Kap. 9) von dem Sitz in der dunklen Cella, auf dem er offenbar gewöhnlich thront, herunter und begibt sich an „die Schwelle des Hauses". Er tritt also zwischen die beiden Säulen der Vorhalle, so daß die rechts und links vom großen Altar aufmarschierten sechs Schergen mit ihrem vor ihnen stehenden Führer sich ihm gerade gegenüber befinden. Der Führer im Linnengewand, den er heranruft, braucht nur den Raum zwischen dem großen Altar und der Tempeltreppe zu durchschreiten und die Treppe hinanzusteigen, und er steht unmittelbar vor Jahve. Nun heißt es weiter (10, 2ff.):

„Da sprach er zu dem in Linnen Gekleideten: Komm herein, tritt zwischen die Räder unter ‚den' Keruben (der Plural wiederum nach LXX) und fülle deine Fäuste mit brennenden Kohlen und streue sie

---

[1]) Vgl. Kraetzschmar zu Hes. 8, 4: „Im Gegensatz zu fast allen Neueren, ausgenommen D. H. Müller, scheint es mir nun am weitaus wahrscheinlichsten, daß sie (die Herrlichkeit Jahves) sich hier zunächst an dem Orte befand, der seit Gründung des Tempels ihr Aufenthalt gewesen war, d. i. im Allerheiligsten." Dann aber kann 1. V. 4, der sich störend zwischen 3 und 5 eindrängt, ebenso wenig ursprünglich sein wie 10, 3—6 (siehe unten), und 2. kann dann der wie Feuer aussehende Mann, der den Propheten nach Jerusalem trägt (8, 1), nicht, wie Kraetzschmar will, Jahve sein, sondern es ist einer seiner Boten, wie 40, 3. Vergleiche meinen Kommentar in den „Schriften des Alten Testaments in Auswahl" II, 2.

über die Stadt. Da ging er vor meinen Augen hinein''[1]) und reckte seine Hand aus zu dem Feuer, das zwischen den Keruben war, nahm davon und ging hinaus."

An derselben Stelle, wie in diesen Versen, müssen wir den Thronwagen auch 10, 18 voraussetzen: „Da verließ die Herrlichkeit Jahves das ‚Haus' (LXX)''. Und die Keruben hoben ihre Flügel und erhoben sich vor meinen Augen vom Boden und sie machten Halt am Eingang des östlichen Tores des Hauses Jahves. Und die Herrlichkeit des Gottes Israels war oben darüber." Auch hier ist der gewöhnliche Standort des Wagens „das Haus". Wie ein anfliegendes Flugzeug rollt er von dort, sich an der Schwelle des Tempels vom Boden lösend, nach Osten hinaus, überfliegt den inneren und äußeren Vorhof, berührt am Ausgang des „östlichen Tores", also vor dem Überfliegen des Kidrontales, noch einmal den Boden und fliegt dann (11, 23) weiter: „So fuhr die Herrlichkeit Jahves empor mitten aus der Stadt und ließ sich auf dem Berge östlich der Stadt (also auf dem Ölberg) nieder." Es ist interessant zu sehen, wie schwer dem Propheten die Vorstellung des fliegenden Wagens wird. Wie einen Vogel, der sich von Wipfel zu Wipfel schwingt, läßt er ihn zweimal rasten, ehe er den Flug in die Weite nimmt[2]).

Wenn unsre Vermutung richtig ist, daß die Vision des Hesekiel auf der Erinnerung an ein wirkliches Kultusgerät ruht, so müssen wir nach dem, was wir soeben gesehen haben, schließen, daß dieses Kultusgerät im „Tempelhause", höchstwahrscheinlich im „Allerheiligsten" seinen Platz gehabt hat.

2. Die Kerube im Tempel Salomos.

Wir sehen uns um, ob sich diese Vermutung bestätigt. In dem wertvollen und zuverlässigen Bericht über den Bau des salomonischen Tempels lesen wir 1. Reg. 6, 23ff. über das Allerheiligste:

„Und im Innenraum ließ er zwei Keruben anfertigen aus Ölbaumholz von zehn Ellen Höhe. Fünf Ellen war der eine Flügel des Kerub lang und fünf Ellen der andre Flügel; also zehn Ellen

[1]) V. 3—6 unterbrechen die Erzählung. Sie bilden einen Einsatz, in dem wie 8, 4 ein Leser den verunglückten Versuch macht, den Standort des Gotteswagens im Tempel und den Standort Jahves genau zu bestimmen. „Die Kerube standen aber rechts vom Tempel . . . und die Wolke erfüllte den inneren Vorhof."

[2]) Hesekiel erwartet hiernach, daß Jahve Jerusalem verläßt; er muß ihn sich also damals (591) noch als in Jerusalem anwesend denken. Anders scheinen andre im Volke geurteilt zu haben, wenn sie zu sagen pflegten: „Jahve sieht uns nicht, Jahve hat das Land verlassen." (Hes. 8, 12; 9, 9f.) Die Hypothese, daß diese Redeweise ihren Ursprung in der Fortführung der Lade, die dann 597 erfolgt sein müßte, gehabt hat (Smend, Bertholet, Kraetzschmar zu den Stellen, Meinhold „Die Lade Jahves" in Theol. Arb. aus dem Rhein. wiss. Predigerverein, Neue Folge IV, S. 8), ist schwerlich zutreffend.

waren es von dem einen Ende seiner Flügel zum andern. Und auch der andre Kerub (maß) zehn Ellen. Ein Maß und eine Gestalt hatten beide Kerube. Die Höhe des einen Kerubs betrug zehn Ellen, und so auch die des zweiten. Diese Kerube stellte er mitten in das innere Haus. Da hielten die Kerube ihre Flügel ausgebreitet, so daß der Flügel des einen Kerubs die eine Wand berührte und der Flügel des andern die andre Wand. In der Mitte des Hauses aber berührten sich ihre Flügel."

Das Bild, das uns dieser Bericht gibt, wird bestätigt und verdeutlicht durch 8, 1 ff. Da wird erzählt, wie Salomo die Lade Jahves in den neugebauten Tempel bringen läßt. Wir hören von Opfern vor der Lade. Dann heißt es weiter:

„Und es brachten die Priester die Lade des Jahvebundes an ihren Ort im Innenraum, im Allerheiligsten unter die Flügel der Kerube. Denn die Kerube hielten ihre Flügel ausgespannt über dem Ort der Lade, und so beschirmten die Kerube die Lade und ihre Stangen von oben her. Und die Stangen waren so lang, daß ihre Spitzen vom Heiligen aus vor dem Innenraum zu sehen waren. Von draußen aber waren sie nicht sichtbar. Und sie blieben dort bis auf diesen Tag."

Auch an diesen beiden Stellen hören wir von Keruben im Allerheiligsten des Tempels von Jerusalem. Und sie sind in vieler Hinsicht „den Wesen", die uns Hesekiel beschreibt, ähnlich. Wie diese werden sie offenbar aufrecht stehend gedacht; denn nur so erklärt sich, daß von ihrer Körperlänge (קוֹמָה) gesprochen wird. Wie bei diesen berühren sich die Flügelspitzen der beiden nebeneinander stehenden Kerube. Und — das ist hier noch nicht erkennbar, wir werden es aber alsbald sehen — auch hier stützen die sich berührenden Flügel den Thronsitz des Gottes.

Diesem Gemeinsamen treten aber gegenüber ebensoviele und ebenso in die Augen fallende Unterschiede: Zunächst: hier sind es nicht vier, sondern nur zwei Kerube. Ferner: so ähnlich die Stellung der beiden inneren Flügel dem Bild des Hesekiel ist, so andersartig berührt uns die Stellung der äußeren Flügel: Sie ragen frei nach außen und stoßen mit ihren Spitzen an die Wand des Allerheiligsten. Dazu kommt noch eins: Wir vermissen die Räder, die ein so wesentlicher Teil sind bei dem Gerät des Hesekiel.

Da bietet uns nun aber eine überraschende Ergänzung der Tempelbaubericht der Chronik (1. Chron. 28, 11 und 18).

11 „Und David übergab seinem Sohne Salomo das Modell der Vorhalle und des Tempels [1]) und seiner Schatzkammern, seiner Obergemächer, seiner inneren Kammern und des Hauses der Kapporeth.

---

[1]) Es ist wohl zu lesen וְהַבַּיִת.

[18]Für den Räucheraltar abgewogenes, lauteres Gold und für das Gebilde des Wagens, für die goldnen Keruben, die (ihre Flügel) ausspannen und beschützen die Lade mit dem Bunde Jahves."

Hier werden die Kerube des Salomo bezeichnet als „das Gebilde des Wagens"! Wir müssen sie uns also auf Rädern stehend denken und gewinnen so ein Bild, das um ein weiteres, wesentliches Merkmal dem Gerät, das dem Hesekiel vorschwebt, gleicht.

Und auch das ist nicht zu übersehen, daß uns hier gesagt wird, für die Kerube habe lauteres Gold abgewogen werden müssen. So haben wir also auch die irdisch sinnliche Voraussetzung des strahlenden Glanzes, der das Gottesgefährt des Hesekiel umgibt[1]).

Sehen wir uns von hier aus die Unterschiede, die zwischen dem Hesekiel-Gerät und dem Kerubenthron im Tempel Salomos noch übrig bleiben, noch einmal etwas genauer an, so verlieren sie an Gewicht.

Zunächst handelt es sich eigentlich nur noch um einen Unterschied: um den in der Zahl der Kerube; denn die von Hesekiel abweichende Haltung der Flügel ergibt sich von selbst, wenn man nur an zwei Kerube denkt. Von den Flügelspitzen, die bei Hesekiel sämtlich ihres Gleichen finden, um, sich berührend, die Sitzfläche des Thrones tragen zu helfen, müssen zwei frei in die Luft ragen, beziehungsweise an die Wand stoßen, wenn nur zwei Keruben da sind.

Diese Abweichung in der Zahl aber kann nun gar leicht auf einem Irrtum des Berichterstatters ruhen.

Wenn wir den Bericht in 1. Reg. 8, 2ff. genau beachten, so erkennen wir, daß der Berichtende das Allerheiligste nur von außen kennt. Es ist ihm eindrücklich gewesen, wie die langen Tragstangen der Lade aus dem Allerheiligsten hervorragen. Er hat den Anblick genau vor Augen; denn er weiß, daß man ihn „von außen her", also von der Vorhalle noch nicht hat. Erst als er das Heilige betreten hat, sind ihm die langen Stangen aufgefallen.

Darf es uns dann wunder nehmen, wenn er sich über die Zahl der Kerube, die in dem dunkeln Innenraum stehen, täuscht? Auch für den, der einen Blick hinter den Vorhang des Allerheiligsten werfen konnte, waren ja zunächst sichtbar nur die beiden vorderen Kerube; die beiden andern wirklich wahrzunehmen, hätte man bis auf die Rückseite des Allerheiligsten gehen müssen. Wir dürfen es dem Berichterstatter in 1. Regum nicht verargen, daß er das nicht getan hat. Er hätte es gar nicht gedurft!

---

[1]) Gewöhnlich sagt man, der Chronist habe in Erinnerung an das Throngesicht des Hesekiel aus eigner Phantasie hier von einem Wagen gesprochen. Das ist mir sehr unwahrscheinlich. Der Bericht ruht hier auf Quellen. Aber auch wenn man das annehmen wollte, wäre es nicht unwichtig: es würde zum mindesten zeigen, wie naturnotwendig die Gedanken, wenn das Bild des Gottesthrons des Hesekiel sie erfüllt, zugleich auf die Kerube im Allerheiligsten gelenkt werden.

Der Fehler, zu dem er dadurch kam, ist noch an manchem erkennbar: Wie hätte man, wenn Flügelhaltung und Maße so gewesen sind, wie er es sagt, die beiden Keruben in das Allerheiligste hineinbringen sollen? Das Maß ihrer Flügelspannung ist der Seitenlänge des Kubus, den das Allerheiligste bildet, gleich, ja, da die beiden Flügel doch nicht von ganz der gleichen Stelle des Körpers ausgehen, sondern ein Stück Rücken zwischen ihnen ist, ist das Maß der Flügelspannung größer; es müßte aber kleiner sein, wenn sie Platz finden sollten. Und ferner: während bei dem Bilde, das wir aus Hesekiel gewonnen haben, die Flügelstellung dem Charakter der Thronträger vorzüglich entspricht, haben die an die Wand stoßenden Flügel des Tempelbauberichtes nicht den mindesten Zweck.

Kurz, der Tempelbaubericht ist im Irrtum: Es waren nicht zwei, sondern vier aufragende, mit Goldblech beschlagene Thronträger aus Ölbaumholz, die, auf Räder gestellt, mit ihren Flügeln die Platte stützten, die Salomo seinem Gotte als Thronsitz hingestellt hatte.

3. Thronend über den Keruben.

Aber war das wirklich die Vorstellung, die man im Tempel von Jerusalem von der Gottheit hatte? Sieben Stellen aus den verschiedensten Schichten der alttestamentlichen Literatur geben uns eine Antwort auf diese Frage.

1. In der Berufungsvision des Jesaia erscheint dem Propheten „ein hoher und erhabener Thron". So hoch ist er über alles gewöhnliche Maß erhaben, daß der Blick des Propheten auf dem Saum des Gewandes ruht, das dem thronenden Gott vorn über die Füße fällt. Nun befindet sich Jesaia, als er dieses Gesicht empfängt, offenbar im Tempel, genauer wohl in der Vorhalle des Tempels; denn neben ihm stehen Säulen, und vor sich hat er den Räucheraltar. Sein Blick ist also dem Allerheiligsten zugewandt. Sollte da nicht der Ursprung seines Gesichtes in dem Thron gegeben sein, von dem wir gesprochen haben? Die Riesenfiguren, die ihn tragen, die 5 m hohen Keruben, bedingen eine Vorstellung von der Gottheit in den Maßen dieses Gesichtes [1]).

2) Jeremia beginnt eins seiner eindringlichsten Worte, indem er einen Krankheitspsalm, das Bittgebet eines um Genesung Flehenden, wie

---

[1]) Vergleiche: Meinhold, „Die Lade Jahves" in Theologische Studien und Kritiken 1901, S. 687: „Es steht demnach so, daß Jes. 6, 1 ff. darauf zu führen scheint, daß im Tempel — das ist doch der Palast Jahves — ein כסא war, auf dem man Jahve sitzend dachte." Wenn M. aber fortfährt: „Dieser כסא war dann eben die Lade", so ist dem zu widersprechen; denn niemals hätte die Lade hoch und erhaben genannt werden können. Ebenso ist M.s Identifizierung der Jahve umschwebenden Seraphe mit den Keruben zu beanstanden.

man sie im Tempel hören mochte, zitiert. Der Anfang dieses Psalmes (Jerem. 17, 12—18) lautet:

„Du Thron der Herrlichkeit, du hochragender[1]),
Von urher die Stätte unsres Heiligtums,
Du Hoffnung Israels, Jahve,
Alle, die dich verlassen, ‘werden zuschanden’“.

Der hochragende Thron, der hier angeredet wird, dessen Herkunft aus Urzeiten den Betenden durchschauert, muß doch wohl im Tempel, muß doch wohl im Allerheiligsten stehen. Nur so ist es erklärlich, daß er als die „Stätte unsres Heiligtums“ bezeichnet und der Anrede Jahves vorangestellt wird, gleich als ob man den Gott selbst zunächst nicht zu nennen wagt, als ob man sich ihm durch die Anrede des sichtbaren Zeichens seiner Gegenwart ehrfürchtig nähern will.

3. Auch an Ps. 22, 5 darf in diesem Zusammenhang erinnert werden: „Du bist unnahbar (קָדוֹשׁ) thronend über den Hymnen Israels.“ Auch hier denkt man an einen Thron im Heiligtum; und zwar an einen Thron von solcher Höhe, daß die Hymnen der in den Vorhöfen versammelten Gemeinde dem Thronenden gleichsam um die Füße schwingen.

4. Als Hiskia (2. Reg. 19, 14ff.) den Brief des Königs von Assur erhalten hat, der ihn zur Übergabe Jerusalems auffordert, geht er „hinauf in den Tempel Jahves“ und breitet ihn aus „vor Jahve“. An welcher Stelle des Tempels wird das geschehen sein? Nun sicherlich vor, wenn nicht auf der Schwelle des Allerheiligsten; denn Jahve soll natürlich den Brief sehen, soll von seinem Inhalt Kenntnis nehmen. Und während der König dies tut, und an dieser Stelle, betet er: „Jahve, du Gott Israels, der du über den Keruben thronst“ (יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים). Nicht nur der große Thron, sondern auch seine eigentümliche Gestalt, die die Thronfläche tragenden Keruben werden uns hier im Allerheiligsten bezeugt.

5. In Ps. 80 haben wir, wie ich glaube, ein Gemeindeklagelied aus alter Zeit. V. 18 bittet der Sänger, Jahve möge seine Hand halten „über den Mann seiner Rechten“, über „das Menschenkind, das er sich großgezogen hat“. Ich meine: das muß doch wohl auf einen König, wahrscheinlich auf den König von Juda gehen[2]). Der

---

[1]) Lies statt מָרוֹם mit Volz מוּרָם. Das Athnach ist zu diesem Wort zu setzen.

[2]) Die Deutung auf den Messias ist unmöglich: „Denn der Messias ist noch gar nicht da, steht nach der Meinung des Dichters auch noch nicht in Aussicht, da er sonst Jahve nicht erst bitten durfte, nach der unglücklichen Nation zu sehen.“ Auch Israel kann nicht gemeint sein, da man dann nicht begreifen würde, „warum der Dichter nicht Volk für Mann sagt“ (vgl. Duhm zur Stelle).

Vers setzt also das Bestehen des Staates Juda voraus. V. 1 bittet um Hilfe für die nordisraelitischen Stämme Ephraim, Benjamin und Manasse. Damit werden wir gar vor das Jahr 722 hinaufgeführt. Die geschilderte Not mag auf die Zeit der Syrerkriege weisen, in denen die getrennten Reiche ja mehrfach gegen den gleichen Feind standen. Damals, so dürfen wir uns die Situation des Liedes ausmalen — nach einem gefährlichen Einbruch der Aramäer in das Nordreich — zog man auch zum Tempel in Jerusalem hinauf und lag in Sack und Asche auf den Steinfliesen des Vorhofes. Dabei schrie man zu Jahve: „Der du auf den Keruben thronst, strahle auf — laß dein Antlitz leuchten." Die Voraussetzung dieses Wortes ist, daß der Gott eigentlich vor Menschenaugen verborgen auf seinem Kerubenthron sitzt. Aber wenn er es will, so kann er einem Menschen die Augen öffnen, dann sieht er ihn aufstrahlen, wie die Sonne.

6. Psalm 99 preist mit überschwänglichen Worten, die einen gegenwärtigen Sieg als Zeichen und Unterpfand des Anbruchs der Königsherrschaft Jahves am Ende aller Dinge feiern, den Gott „des Zion". Es scheint, daß die Gemeinde im Vorhof seines Tempels versammelt ist; denn der Kehrreim des Liedes fordert sie immer wieder auf, sich niederzuwerfen „vor seinem Thron, dem Schemel seiner Füße". Deutlich wird Jahve, der „groß ist in Zion", also auch hier thronend gedacht. Und wie sieht sein Thron aus? „Jahve ward König, der auf den Keruben thront!"

7. Es versteht sich leicht — und besonders, wenn der Thron riesengroß ist —, daß die betend im Staube liegende Gemeinde neben diesem Thron auch den Fußschemel der Gottheit besonders nennt. „Vor dem Fußschemel", das braucht nichts anderes zu bedeuten, als eben vor dem Thron. Aber auffallend ist nun doch, daß der Schemel mehrfach, ja, daß er mitunter ganz allein erwähnt wird.

So heißt es Psalm 132: „Laßt uns in seine Wohnung eingehen, uns niederwerfen vor dem Schemel seiner Füße".

Und Threni 2, 11: „Ach, wie umwölkt der Herr in seinem Zorn die Tochter Zion ... Am Tage seines Zornes hat er nicht gedacht des Schemels seiner Füße."

Fragen wir uns — den Bericht vom Tempelbau des Salomo im Gedächtnis — was wohl mit diesem Fußschemel am Gottesthron im Besondern gemeint sei, so lenken sich unsere Gedanken unwillkürlich auf die Lade: Ein viereckiger Kasten, zwischen den Trägern der Thronsitzfläche stehend und nach vorn herausragend — man muß doch sagen, daß man an der Vorstellung gar nicht vorüberkommt, der unsichtbar thronende Gott habe seine Füße eben auf dem Deckel der Lade [1]).

---

[1]) Vgl. Klostermann, Pentateuch II, 73. Budde Theol. Studien und Kritiken 1906, S. 506. Böhl Bijbelsch-kerkelijk Woordenboek, S. 28.

Diese Vorstellung findet sich nun geradezu ausgesprochen im Tempelbaubericht der Chronik. Dort lesen wir: (1. Chron. 28, 2) „Ich hatte im Sinne, zu erbauen ein Haus zum Ausruhen für die Lade des Bundes mit Jahve, für den Schemel der Füße unsres Gottes."

Lade und Thronschemel stehen hier offenbar als Wechselbegriffe. Damit aber bestätigt diese Stelle alles, was wir bisher erschlossen haben: Ist die Lade der Schemel der Füße Jahves, so befindet sich die Thronfläche, auf der sitzend er gedacht ist, über ihr. Über ihr aber berühren sich die Flügel der großen Keruben. Folglich sind diese Keruben die Tragsäulen des Thrones [1]).

4. Leere Götterthrone.

Das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung, daß im Tempel von Jerusalem ein riesiger, fahrbarer, aber leerer Gottesthron gestanden hat, ist nun in der Religionsgeschichte nicht ohne Analogien, die unsere Beweisführung erhärten. Wir können darüber kurz sein; denn Reichel in seiner eindrucksvollen Schrift „Über die vorhellenischen Götterkulte" (Wien 1897) hat das Material übersichtlich und reichhaltig ausgebreitet [2]); Budde, Meinhold und Martin Dibelius haben in ihren Schriften über die Lade die Aufmerksamkeit der am Alten Testament arbeitenden Gelehrten zum Teil ablehnend, zum Teil zustimmend auf diese Dinge gelenkt.

---

[1]) Fragen möchte ich freilich, ob die Lade, als man sie als den Schemel Jahves verstand, nicht eine andere ältere Vorstellung verdrängt hat. Hesekiel sagt, als er von der Rückkehr Jahves in seinen Tempel spricht (43, 7): „Menschenkind, hast du gesehen die Stätte meines Thrones, die Stätte meiner Fußsohlen, wo ich für immer inmitten der Kinder Israel wohnen will." Hiernach müssen doch die Füße des thronenden Gottes auf dem Boden ruhend, ja, ihm ihre Spuren eindrückend gedacht sein. Nun wechselt Ps. 99 der Kehrreim: „Werft euch nieder vor dem Schemel seiner Füße, heilig ist er" mit dem andern: „Werft euch nieder vor seinem heiligen Berge; denn heilig ist er." Da man sich die singende, sich zur Anbetung auffordernde Gemeinde im Vorhof versammelt denken muß, kann „der heilige Berg" nicht der ganze Zion sein, sondern nur seine höchste Erhebung, also der noch heute heilige Felsen, in dem er gipfelt. Ich halte es nicht für unwahrscheinlich, daß dieser Felsen, von dem ich glaube, daß er die Stätte des Allerheiligsten und nicht die Stätte des Altares gewesen ist, ursprünglich als „die Stätte der Fußspuren", als „der Schemel" des thronenden Gottes betrachtet worden ist. Diese Bedeutung kann der heilige Stein schon gehabt haben, ehe die Gottheit, die man über ihm thronend wähnte, mit dem Namen Jahve gerufen worden ist. Die — nicht der Zeit der Niederschrift, wohl aber der Art des Gedankens nach — jüngste Abwandlung der uns hier beschäftigenden Vorstellung bietet das schöne Wort Jes. 66, 1: „Der Himmel ist mein Thron und die Erde mein Fußschemel. Was wäre das für ein Haus, das ihr mir bauen wollt?" Aber auch dieses gegen die Absicht einer Wiedererbauung des Tempels gerichtete Wort verrät noch durch seine Polemik, wo das Bild von dem riesenhaft thronenden Gott seine eigentliche Heimat hat, eben im Allerheiligsten des Tempels von Jerusalem.

[2]) Ergänzungen von Usener, Rhein. Museum für Philologie 1900, S. 588.

Aber sie alle hatten dabei die Lade im Auge. Ob diese als der Sitz Jahves gedacht sei, das war von Reichel selbst zur Erwägung gegeben. Die Frage, mit der wir Reichels Sammlung durchmustern, lautet: Inwiefern beleuchten die von ihm entdeckten leeren Götterthrone den großen Kerubenstuhl im Tempel Salomos?

Da wird unsere Aufmerksamkeit gleich von dem ersten Bilde Reichels, einem mykenischen Goldring, gefesselt, auf dessen Stein ein leerer Thron dargestellt ist, vor dem — wie es scheint, aus einem heiligen Haine hervortretend — drei Gestalten in der Haltung von Betenden stehen. Dieser mit einer hohen Lehne versehene Thron wird, außer von seinen vier Beinen, im Innern noch durch eine Säule getragen. Reichel schließt daraus wohl mit Recht, daß es sich um einen Bau handelt „von beträchtlicher Größe". Hierin also wird das Heiligtum, das der mykenische Steinschneider bei seinem Siegelbilde vor Augen gehabt hat, dem Kerubenthron Jahves geglichen haben.

Das Gleiche gilt von dem merkwürdigen Thron von Amyklai, den Pausanias im dritten Buch seiner Περιηγησις, wie er ausdrücklich hervorhebt, nach eigenem Augenschein ausführlich beschrieben hat.

Der Thron ist riesengroß. Man kann „unter ihn", das heißt offenbar zwischen die den Sitz tragenden Säulen, „hineingehen"[1]). Irgendwie muß unter dem Sitz an der Vorderseite und ebenso an den beiden Seitenflächen Raum vorhanden gewesen sein, in 27 zum Teil figurenreichen Reliefbildern, die Pausanias genau beschreibt, eine ganze Mythologie zur Darstellung zu bringen. „An der Stelle, wo die Gottheit sitzen könnte[2]), bildet der Thron kein zusammenhängendes Ganze, er enthält vielmehr mehrere Sitze, und zwischen diesen Sitzen sind Zwischenräume." Statt der Sitzfläche ist also offenbar eine Art Rost vorhanden, die einzelnen Balken aber müssen so groß sein, daß dem Pausanias jeder einzelne von ihnen als ein besonderer Sitz erschienen ist.

In einen der Zwischenräume zwischen den Balken der Sitzfläche war eine Figur gestellt, von der auch Pausanias sofort hervorhebt, daß sie nicht gleichzeitig mit dem Throne entstanden, sondern älter als dieser, ihm aber erst nachträglich beigegeben worden ist. Das zeigt sich schon darin, daß die Bildsäule die Gestalt eines stehenden Mannes hat, und daß sie nicht auf dem Thron befestigt, sondern vielmehr in eine Öffnung des Rostes der Thronfläche von oben herabgelassen ist, derart, daß man, wenn man zwischen die Beine des Thrones tritt, vor dem Postament der Bildsäule steht. Die Höhe dieser Figur aber schätzt Pausanias auf 30 Ellen.

---

[1]) III, 18, 7 ὑπελθόντι δὲ ὑπὸ τὸν θρόνον.

[2]) Τοῦ θρόνου δέ, ᾗ καθίζοιτο ἂν ὁ θεός, οὐ διὰ παντὸς κατὰ τοῦτο συνεχοῦς ὄντος ἀλλὰ καθέδρας παρεχομένου πλείονας.

Dieser Thron hat also den im Tempel von Jerusalem noch um mehr als das Dreifache übertroffen!

Was ihn nun aber dem Throne Jahves besonders ähnlich macht, das ist dies: Auch hier ruht die Fläche, „auf der die Gottheit sitzen könnte", auf den Häuptern von zum Teil mischgestaltigen Wesen. Und zwar scheint es, daß die quadratische Fläche je an einer Ecke von einer „Karyatide" getragen, jede Seite in der Mitte aber noch von zwei weiteren Gestalten unterstützt gewesen ist: „Den Thron stützen vorn und hinten je zwei Charitinnen und zwei Horen"[1]) (also vorn und hinten je 4 Gestalten). „Auf der linken Seite" (zwischen den am weitesten links stehenden Figuren der Vorder- und der Hinterseite) „stehen Echidna und Typhon, auf der rechten Tritonen". Es wird nicht gesagt, daß auch rechts zwei Gestalten zwischen den als rechtes Vorder- und Hinterbein dienenden Figuren stehen. Man wird es aber wohl annehmen dürfen.

Dieser Thron, der als die Schöpfung eines Kleinasiaten namens Bathykles bezeichnet wird, ist dem Kerubenthron, den der phönizische Künstler Salomos für Jahve hingestellt hat, ganz außerordentlich ähnlich.

Nur in einem Punkte ist ein wesentlicher Unterschied: Der Thron von Amyklai hat – und das erscheint uns bei einem Thronsitz als nahezu selbstverständlich – eine hohe, reichgeschmückte Rückenlehne, wie es scheint, auch Armlehnen. Jeden, der den Kerubenthron, wie wir ihn oben (Bild 1) nach der Beschreibung des Hesekiel gezeichnet haben, betrachtet, wird es befremden, daß das eigentlich nicht ein Thron, sondern ein Schemel ist, ohne jede Stütze für den Rücken und die Arme und also nach unserm Empfinden ein recht unbequemes Gerät.

Aber auch für diese Eigentümlichkeit fehlt es uns nicht an Analogien. So zeigt z. B. der Thron auf der Gesetzesstele des Chammurabi, auf dem der Sonnengott sitzt, die Füße wie im Throngesicht des Jesaia vom Saum seines Gewandes bedeckt, keinerlei Lehne (Bild 2), und das Gleiche gilt von dem Thron „des Sonnengottes im Zelt" auf einer Tafel des Nabû-pu-iddina (870 v. Chr.; Bild 3), ja, soviel ich sehe, ist das überhaupt die Regel bei den Thronsitzen babylonischer Götter. (Vgl. Greßmann, Texte und Bilder 219, 222, 224, Meißner, Babylonien und Assyrien, Abb. 27, 34, 70, 76, 118.)

Der Gottesthron der Chammurabistele ist auch insofern im Rahmen unsrer Überlegungen von Interesse, als seine Beine oben Gesichter und unten Tierfüße tragen. Noch näher steht der Vorstellung des Jahvethrones der Thron, auf dem die zweite Göttergestalt des Felsenreliefs von Malthaja sitzt (Bild 4). Hier stehen zwei die Thronplatte stützende

[1]) III, 18, 7. Ἀνέχουσιν ἔμπροσθεν αὐτὸν κατὰ τ' αὐτὰ δὲ καὶ ὄπισω Χάριτές τε δύο καὶ Ὧραι δύο· ἐν ἀριστερᾷ δὲ Ἔχιδνα ἕστηκε καὶ Τυφώς, ἐν δεξιᾷ δὲ Τρίτωνες.

Figuren in ganz ähnlicher Haltung, wie wir sie für die Kerube des Salomo und des Hesekiel erschlossen haben. Nur, daß die Figuren dort nicht die Thronbeine bilden, sondern — hierin wieder einigen der Thronträger von Amyklai ähnlich — zwischen ihnen stehen [1]).

Aber die Räder unter den Keruben! Hier lassen uns die bisher durchmusterten Bilder im Stich. Zugleich aber richtet sich unsre Aufmerksamkeit auf eine andere Gruppe aus Reichels Sammlung und zwar auf die Stellen, die in der Erörterung des Problems der Lade wohl am meisten hervorgetreten sind: Es sind dies die Beschreibung der Heeresordnung des Xerxes bei Herodot (VII, 40) und die Beschreibung des Perserheeres bei Xenophon (Kyropädie VIII, 3, 9ff.).

In der ersten der beiden Stellen ist von einem θρόνος des Zeus — d. i. des Ahura-Mazda — die Rede, der zugleich als ein Wagen (ἅρμα) bezeichnet wird. Da er von acht Rossen gezogen wird, muß er wohl von beträchtlichem Gewicht und großem Ausmaß gewesen sein. Daß man den Gott auf diesem Gefährt unsichtbar thronend gedacht hat, zeigt sich deutlich darin, daß ausdrücklich hervorgehoben wird, kein Mensch dürfe diesen Thron besteigen. Auch der Wagenlenker folgt ihm zu Fuß. Hier haben wir also einen Gottesthron mit Rädern.

Xenophon erwähnt solcher Gefährte sogar eine ganze Anzahl: Zuerst den weißen, bekränzten Wagen des Zeus mit goldenem Joch, dann den weißen Wagen des Helios, gleichfalls bekränzt, und endlich einen dritten, den Pferde mit purpurnen Decken zogen, und dem Männer mit einem großen Becken, auf dem ein Feuer brannte, folgten [2]).

Dibelius hat zuerst auf den Wagen des Sonnengottes, von dem wir 2. Reg. 23, 11 hören, daß er bei der Kultus-Reform des Josia aus dem Tempel in Jerusalem beseitigt wird, hingewiesen. Nach unsrer Untersuchung darf man hinzufügen, daß auch der „Wagen" des obersten Gottes im Tempel in Jerusalem seine Parallele gehabt hat, eben in dem fahrbaren Kerubenthron im Allerheiligsten, dem תבנית המרכבה, wie ihn die Chronik (I, 28, 18) nennt.

Eine Frage erhebt sich angesichts dieses Vergleiches: Wir hören 2. Reg. 23, 11 von Rossen, die für den Wagen des Sonnengottes im Tempel von Jerusalem unterhalten worden sind. Offenbar ist dieser Wagen also zu Prozessionen verwandt, ist er umhergefahren worden. Ist das Gleiche auch von dem fahrbaren Thron Jahves anzunehmen?

Verschiedene Erwägungen widersprechen dieser Annahme: Zunächst hören wir niemals ausdrücklich von einer solchen Prozession mit den hölzernen Keruben. Sodann würde dem Hesekiel das Gefährt, das ihm vorschwebt, wenn er es jemals von Pferden gezogen gesehen hätte, schwerlich in der Weise in Eigenbewegung erschienen sein, wie

[1]) Ähnlich ist es bei dem Thron Sanheribs, Greßmann a. a. O. Abb. 270.

[2]) Vgl. unten S. 144, Anm. 2.

das in seinem Berufungsgesicht der Fall ist. Endlich kann man die Schwierigkeit, ein so riesenhaftes Holzgestell auf Rädern zu bewegen, und noch dazu auf einem schon seinem Niveau nach so ungeeigneten Gelände, wie dem des Tempelplatzes, nicht leicht zu hoch anschlagen.

Trotzdem wird man sagen müssen, daß der Thron, wenn er Räder hatte, ursprünglich auch zum Umherfahren bestimmt gewesen ist. Die hindernden Momente, die besondere Schwierigkeit dieses Unternehmens, mag aber schon früh dazu geführt haben, daß diese Ausfahrt des Gottes unterblieb, daß man sich begnügte, an seiner statt den heiligen Kasten zu seinen Füßen, die Lade, mitzunehmen, wo man der Gegenwart des Gottes gewiß sein wollte.

Nur an einer Stelle ist man versucht, sich den „hoch und erhaben Thronenden" mit seinem Gefährt vor den Toren des Tempels zu denken: in dem Prozessionsliede Ps. 24, 7ff.

Herkömmlich[1]) wird dieser Psalm auf die Lade bezogen, die, etwa von einem Kriegszug heimkehrend, vor den noch verschlossenen Toren des Tempels angekommen ist und nun durch den Mund der sie begleitenden Kleriker Einlaß begehrt. Aber der Wortlaut dieses Begehrens, die Aufforderung an die Tore, „ihre Häupter" zu erheben, d. h. sich aufzurecken, spricht mehr dafür, daß der riesenhafte Thron, als daß die kleine Lade durch die Tore eingehen soll. Dafür spricht auch die Antwort, die die Priester und das Volk singen; denn sie spricht von einem Einzug des Gottes selbst, nicht von dem seines Symbols.

Schließlich ist noch auf eine „Analogie" hinzuweisen, die nun aber nicht in Babylon oder in Persien, sondern im alten Ägypten zu belegen ist. Wir sahen, daß dem thronend gedachten Gott die Lade mit den uralten Steintafeln, auf denen der Dekalog stand, gleichsam unter die Füße geschoben, daß sie ihm als Schemel gegeben worden ist.

Ganz ähnlich pflegte man — darauf hat Johannes Herrman[2]) hingewiesen — in Ägypten zu verfahren. Eine Beischrift zum 64. Kap. des ägyptischen Totenbuches sagt: „Dieser Spruch wurde in Schmun gefunden auf einem Ziegel von oberägyptischer Fayence, beschrieben mit echtem Lapis lazuli, unter den Füßen dieses Gottes"[3]). Und eine medizinische Abhandlung trägt den Zusatz: „Gefunden wurde sie in alter Schrift in einer Buchlade zu Füßen des Gottes Anup von Sekhem in den Tagen der Heiligkeit des Königs von Ober- und Unterägypten, des Wahrhaftigen[4])."

[1]) So auch in meinem Volksbuch „Religiöse Lyrik" und in meinen „Psalmen deutsch im Rhythmus der Urschrift".

[2]) Johannes Herrmann, Ägyptische Analogien zum Funde des Deuteronomiums ZAW. 1908, S. 299.

[3]) Günther Röder, Urkunden zur Rel. des Alten Ägypten, S. 260.

[4]) Brugsch, Geschichte Ägyptens, S. 60. Auf zwei weitere „Parallelen" „aus dem hethitischen Kulturkreise, aus denen unzweideutig hervorgeht, daß es eine

Eine derartige Aufbewahrung wichtiger Urkunden im unmittelbaren Bereich der Gottheit würde den Araber im heutigen Palästina durchaus vertraut anmuten, birgt er doch alle möglichen Dinge, die er vor Diebstahl schützen will, in unmittelbare Nähe des Weli.

Daß aber das Volk des Alten Testaments so empfunden hat, lassen Stellen wie 1. Sam. 10, 25 und Deut. 31, 26 mit aller Deutlichkeit erkennen.

5. Kapporeth.

In dem Chronikzitat, das uns die wertvolle Notiz von der Fahrbarkeit der Keruben im Tempel Salomos geboten hat, führt das Allerheiligste die Bezeichnung בֵּית הַכַּפֹּרֶת. Es ist die einzige Stelle, an der – soviel ich sehe – כַּפֹּרֶת von einem Gegenstand im Tempel gebraucht wird. Alle übrigen Stellen sprechen von dem Heiligtum der Wüste.

Was ist כַּפֹּרֶם? Die Etymologie führt nicht zum Ziel[1]), die Versionen wissen sich offenbar selbst keinen Rat[2]), so bleibt nichts andres übrig, als die Bedeutung des Wortes aus dem Zusammenhang, in dem es vorkommt, aus dem, was über den Gegenstand, den es meint, gesagt wird, zu erschließen.

Wenn wir nun fragen, was wohl in 1. Chron. 28 mit כַּפֹּרֶת gemeint ist, so gibt es unter all den Gegenständen, deren Herstellung für den Tempel in diesem Kapitel ins Auge gefaßt wird, nur einen einzigen, auf den man verweisen kann. Und das ist „der Wagen, die goldnen Keruben, die (ihre Flügel) ausspannen und die Lade mit dem Bunde Jahves beschützen". Das mit diesen Worten bezeichnete

---

im Alten Orient weitverbreitete Sitte war, wichtige Urkunden an heiliger Stätte zu deponieren", verweist Jirku in der soeben erscheinenden ZAW. (1922) S. 147: In dem in Boghazköy gefundenen Vertrag zwischen dem Hethiterkönig Subbiluliumma und dem Mitannikönig Matiuaza heißt es: „Eine Abschrift dieser Tafel soll vor der Sonnengöttin der Stadt Arinna niedergelegt werden." Und in einem Briefe Ramses II. an den König von Mirâ über seinen Vertrag mit dem Hethiterkönig: „Siehe, die Urkunde mit dem Eide, die ich gemacht habe für den Groß-König, den König des Landes Chatti, ist zu Füßen des Gottes Teschup niedergelegt worden, damit die großen Götter Zeugen seien dieser Angelegenheit. Und siehe, die Urkunde mit dem Eide, die der Groß-König für mich gemacht hat, ist zu Füßen des (ägyptischen) Sonnengottes niedergelegt worden, damit die großen Götter Zeuge seien dieser Angelegenheit."

[1]) Für die Ableitung bieten sich folgende Worte an כפר verpichen Gen. 6, 14; כְּפוֹר Becher; כְּפִיר junger Löwe, כֹּפֶר Kypros., כֹּפֶר Dorf und כִּפֶּר sühnen. Gegen Lagardes (Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina S. 230) Erklärung des Wortes durch das arabische kaphphâratun Sühnleistung, Ersatz hat Wellhausen (Reste arabischen Heidentums 193) eingewandt, daß der Ausdruck im Arabischen sicher jüdischer Herkunft sei.

[2]) LXX z. B. schwankt zwischen ἐπίθεμα und ἱλαστήριον.

Gerät ist das einzige, das im Allerheiligsten steht. Nur nach ihm kann also das Allerheiligste בֵּית הַכַּפֹּרֶת heißen.

Somit wäre כַּפֹּרֶת der Kerubenthron Jahves. Bewährt sich diese Auffassung nun auch vor den Stellen (es sind Lev. 16, 2ff.; Exod. 30, 6; Num. 7, 89; Exod. 26, 34; 31, 7; 35, 12; 39, 35; 40, 20 und 25, 10ff.), an denen dieser Ausdruck in Erzählungen oder Beschreibungen vorkommt, die das Wüstenheiligtum des Priesterkodex, den אֹהֶל מוֹעֵד betreffen? Mag man auch in diesen Abschnitten in steigendem Maße alte und wertvolle Überlieferung erkennen, mag z. B. Sellins Beurteilung des heiligen Zeltes selbst als eines wirklich einmal vorhandenen Kultusgerätes im Recht sein[1]) — das ist sie sicher — trotzdem bleibt der Satz aus Wellhausens Prolegomena: „Die Stiftshütte ist in Wahrheit nicht das Urbild, sondern die Kopie des jerusalemischen Tempels" bestehen[2]). Die beiderseitige Ähnlichkeit ist zu groß. Entweder ist der Tempel mit seiner gesamten Ausstattung das μίμημα σκηνῆς ἁγίας (Sap. Sal. 9,8) oder umgekehrt. Der Reichtum und die Anzahl der Geräte sind aber für ein Wüstenheiligtum zu groß; also ist der Tempel das Urbild. Wir müssen demnach, was wir für ihn erschlossen haben, auch in seiner Kopie, dem Wüstenzelt, erwarten. Dabei muß freilich von vornherein die Möglichkeit ins Auge gefaßt werden, daß der Kopierende in dem Bewußtsein, ein Wanderheiligtum zu beschreiben, sein Vorbild verändert hat. Namentlich da wird man das erwarten, wo der Umfang und das Gewicht der Tempelgeräte nicht in das Offenbarungszelt hineingingen. Wir betrachten nun die oben angeführten Stellen im Einzelnen.

1. Lev. 16, 2 lesen wir: „Und Jahve sprach zu Mose: Sage Aaron, deinem Bruder: Er darf nicht zu jeder beliebigen Zeit zu dem Heiligtum innerhalb des Vorhangs vor die Kapporeth, die über der Lade ist, kommen. Sonst muß er sterben. Denn ich erscheine in der Wolke auf der Kapporeth." (Es folgen[3]) die Vorschriften über die linnenen Kleider, die Waschungen und über die beiden Böcke, über die gelost wird.) [12]„Dann soll er eine Pfanne voll glühender Kohlen von dem Altar vor Jahve

---

[1]) Sellin „Das Zelt Jahves" in Alttestamentliche Studien, R. Kittel dargebracht, Beiträge zur Wissenschaft vom A. T. Heft 13. Leipzig 1913, S. 168—192; Greßmann, „Mose und seine Zeit", 1913 S. 240, Anm. 5; Hartmann, „Zelt und Lade" ZAW. 37, S. 211; Kittel, Geschichte Israels I 309f.

[2]) Zuerst ist dieser Gedanke von Vatke (Rel. des A. T. 1835 S. 333) ausgesprochen: „Stiftshütte und Bundeslade, Dichtung nach dem Vorbilde des Tempels." Ähnlich urteilt auch Kittel a. a. O. S. 310, Anm 1: „Das Bild, das P. vom Zelt entwirft, ist ungeschichtlich." „Die Stiftshütte ist das idealisierende Abbild eines wirklich einmal existierenden Zeltheiligtums." Ebenso Sellin (S. 169): „phantasievolle, idealisierende Ausgestaltung".

[3]) Wahrscheinlich aus einer andern Schicht der Erzählung. Diese Frage ist aber hier unwesentlich.

nehmen, und beide Hände voll feingestoßenes, wohlriechendes Räucherwerk, und soll es hinter den Vorhang bringen. [13]Das Räucherwerk soll er vor Jahve auf das Feuer werfen, daß die Rauchwolke die Kapporeth, die über dem Gesetz ist, bedecke, damit er nicht stirbt. [14]Und dann soll er etwas vom Blut des Stieres nehmen und es mit dem Finger vorn auf die Vorderseite der Kapporeth sprengen, und vor die Kapporeth soll er sieben Mal mit seinem Finger etwas von dem Blute sprengen."

Es folgt der Befehl, mit dem Blute des für das Volk geschlachteten Sündenbocks ebenso wie mit dem Stierblut zu verfahren und so „das Heiligtum zu entsühnen".

Wir erfahren hier — und das entspricht der Bezeichnung des Allerheiligsten im Tempel als בֵּית הַ כַּפֹּרֶת in 1. Chron. 28, 11 — daß die כַּפֹּרֶת sich auch im Offenbarungszelt „hinter dem Vorhang", also im Allerheiligsten befindet. Wir hören weiter, daß es gefährlich ist, ihr zu nahen, weil man nicht wissen kann, ob Jahve sich vielleicht „in der Wolke" auf der Kapporeth niedergelassen hat. Der den Dienst tuende Priester verbrennt zu seinem Schutz wohlriechende Kräuter auf einer Pfanne voll glühender Kohlen und besprengt die Kapporeth mit Blut.

Wenn man nach unsrer bisherigen Betrachtung und lediglich im Blick auf sie fragen würde, was ist hier die Kapporeth? So würde jeder antworten: Es ist der Gottesthron, der Kerubenthron im Allerheiligsten [1]). Daß von der Kapporeth beiläufig (in einem Relativsatz) gesagt wird, sie sei über der Lade und über dem Gesetz, paßt gut zu dieser Erklärung, denn wir lesen ja im Tempelbaubericht des Salomo, daß dieser die Lade (mit dem Gesetz) hat unter den Kerubenthron schieben lassen.

2. Exod. 30, 6 ist vom Räucheraltar die Rede. Da heißt es: „Du sollst ihn vor den Vorhang stellen, der sich (über der Gesetzeslade) vor der Kapporeth (die über dem Gesetz ist) befindet, wo ich mich Dir offenbaren [2]) will." Ich habe die Worte „über der Gesetzeslade" und „die über dem Gesetz ist" eingeklammert; denn diese Angaben stören den Satz und sind ganz unerträglich. Der Vorhang ist ja gar nicht „über" der Lade [3]) und der erste nach Kapporeth stehende, ganz überflüssige Relativsatz trennt dieses Wort von dem zweiten, auf den allein es ankommt, und der die Art der Kapporeth charakterisiert. Auch

[1]) Daß eine Kohlenpfanne unter die Kapporeth gestellt wird, ruft uns die glühenden Kohlen, die Hesekiel zwischen den חַיּוֹת sieht, in Erinnerung: Hes. 1, 13 und Hes. 10, 2, wo der Scherge Jahves „zwischen die Keruben" treten und sich glühende Kohlen holen muß.

[2]) Eigentlich „mich mit dir unterreden".

[3]) Man übersetzt gewöhnlich עַל mit „vor". Aber das würde doch (wie es ja zweimal in diesem Verse der Fall ist) לִפְנֵי heißen.

der Samaritaner und LXX haben die Unmöglichkeit dieses Textes empfunden, aber sie haben falsch geglättet, indem sie das „vor der Kapporeth“ gestrichen haben [1]).

Auch nach dieser Stelle denkt man bei Kapporeth an den Thron, auf dem Jahve sitzt und, wenn er will, sich vernehmbar und wahrnehmbar macht.

3. Das Gleiche gilt von Num. 7, 89. „Und als Mose in das Offenbarungszelt gegangen war, um mit ihm zu sprechen, da hörte er eine Stimme mit sich selber Zwiesprache halten [2]) von der Kapporeth her, die über (der Gesetzeslade zwischen) den beiden Keruben ist. Die sprach zu ihm.“

Auch hier ist die Kapporeth der geheimnisvolle Thron der Gottheit, auf dem sie, sich mit sich selber beratend, von Mose belauscht wird. Ich habe auch hier die Worte von der Gesetzeslade, die Worte אֲרֹן הָעֵדֻת מִבֵּין in Klammern gesetzt. Könnten wir sie tilgen, so wäre alles klar: Die Kapporeth über den Keruben — das ist das Bild des „hohen und erhabenen“ Thrones, das wir von Jesaia bis Hesekiel, vom Tempelbaubericht des Salomo bis in die Redaktion dieses Berichtes durch die Chronik hinein immer wieder fanden. Der Text, wie er hier vorliegt, zeigt dieselbe auffallende Erscheinung, die wir nun schon mehrfach beobachtet haben, daß die Lade sich störend eindrängt und den Blick auf sich zieht. Darüber ist ein Wortlaut entstanden, von dem man nicht sagen kann, daß er ein klares Bild gibt: Die Kapporeth ist über der Lade und mit dieser zwischen den beiden Keruben. Die Erscheinung der Gottheit erfolgt also zwischen den Keruben und unter ihren Flügeln. Man kann es Greßmann nicht verdenken, wenn er für die Vorstellung von der Gottheit, die sich da ergibt, nur noch einen Fetisch, ein (oder gar zwei) kleine Stierbilder gelten lassen will [3]). Der Raum ist eng begrenzt, in dem sie erscheint [4]). Aber der Verfasser des Priesterkodex würde

[1]) Vgl. Paul Kahle, „Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes“ (Theol. Studien und Kritiken 1915, S. 404): „Es handelt sich bei dieser Bearbeitung (beim Pentateuch der Samaritaner) im wesentlichen .... um Beseitigung wirklicher oder scheinbarer Schwierigkeiten im Texte, um Glättung des Satzes und Gleichmachung usw.“

[2]) So muß man den mas. Text (das Hithpael) wohl verstehen. Die Veränderung in die Pielform, die einen leichteren Text schafft, empfiehlt sich nicht, zumal dann auch dem וַיְדַבֵּר vorgegriffen wird.

[3]) Genauer das Bild eines Stieres und einer Kuh, wobei das letztere ein Bild der Gemahlin Jahves, vielleicht einer Anathjahu, gewesen sein soll. Vgl. Greßmann, „Die Lade Jahves“ S. 64, und „die Schriften des A. T. in Auswahl II, 1²“ S. 20ff. Aber wie konnte — ganz abgesehen von der Kühnheit dieser Vermutung — der Ausdruck ישב von zwei Kälbern gebraucht werden; von denen hätte man doch gesagt רבץ.

[4]) Mit Recht sagt Budde (Theol. Studien und Kritiken 1906, S. 505), man

gewiß sein Haupt verhüllt haben, wenn man ihm diese Vorstellung zugetraut hätte.

4. Exod. 26, 34; 31, 7; 35, 12; 39, 35 und 40, 20 haben gemeinsam, daß sie unter den Geräten des Heiligtums die כַּפֹּרֶת und die Lade nebeneinander aufzählen. Dabei ist deutlich von zwe verschiedenen Gegenständen, die so wenig miteinander zu tun haben, wie etwa mit dem gleichfalls aufgezählten „Vorhang", die Rede. Überall erscheint auch hier die כַּפֹּרֶת „über der Lade". Und doch ist das Bild, das diese Stellen geben, wesentlich anders als das, das wir bisher vor Augen hatten: Die Lade steht überall voran. Hieß es 1. Reg. 8,6, daß sie unter die Keruben geschoben wird, so hören wir hier (Ex. 26, 34): „Du sollst die Kapporeth über der Lade mit dem Gesetz anbringen im Allerheiligsten!" und ebenso Exod. 40, 20: „Dann nahm er das Gesetz und legte es in die Lade, steckte die Stangen in die Lade und brachte die Kapporeth an oben über der Lade. Dann brachte er die Lade hinein in die Wohnung und hängte den verhüllenden Vorhang vor und verhüllte so die Lade mit dem Gesetz, wie es Jahve dem Mose befohlen hatte."

Hier ist die Kapporeth aufs engste mit der Lade verbunden. Diese wird nicht mehr zu den Keruben ins Allerheiligste gebracht, sondern mit ihnen, wie mit dem Gesetz in ihrem Innern und mit den Stangen in ihren Ringen.

5. Dem entspricht nun die Hauptstelle für die Anschauung des Priesterkodex von der Lade: Exod. 25, 10ff.

„Und ‚Du' sollst eine Lade aus Akazienholz machen 2½ Ellen lang und 1½ Ellen breit und 1½ Ellen hoch. Die sollst Du mit lauterem Golde überziehen — von innen und von außen sollst Du sie überziehen — und ringsherum sollst Du eine goldne Leiste an ihr anbringen. Und vier goldne Ringe sollst Du für sie gießen. Die sollst Du an ihren vier Eckpfeilern anbringen, und zwar zwei Ringe auf ihrer einen und zwei auf ihrer andern Seite. Dann sollst Du Stangen aus Akazienholz machen und sie mit Gold überziehen. Und diese Stangen sollst Du in die Ringe an der Seite der Lade stecken, um die Lade damit aufheben zu können. In den Ringen der Lade sollen die Stangen ständig bleiben, sie dürfen nicht daraus entfernt werden. Und in die Lade sollst du das Gesetz legen, daß ich dir geben will.

[17]Und Du sollst eine Kapporeth aus reinem Golde machen, (2½ Ellen lang und 1½ Ellen breit). [18]Und dann sollst Du zwei Kerube aus Gold machen — in getriebener Arbeit sollst Du sie machen — an beiden Enden der Kapporeth. [19]Mache den einen Kerub an dem einen Ende, den andern Kerub an dem andern. (An der Kapporeth

könne bei dieser Vorstellung nicht mehr sagen, der Gott „throne", sondern er „kauere".

sollt ihr die beiden Keruben machen an ihren beiden Enden.) [20]Und die Keruben sollen ihre Flügel nach oben ausgespannt halten (schirmend mit ihren Flügeln die Kapporeth), ihre Gesichter aber einander zugewandt. (Der Kapporeth sollen die Gesichter der Keruben zugewandt sein.) [21]Und Du sollst die Kapporeth oben darüber tun (über die Lade, und in die Lade sollst Du das Gesetz legen, das ich Dir gebe). [22]Und dort will ich mich Dir ‚kundmachen' (LXX) und mit Dir reden — von der Kapporeth aus (zwischen den beiden Keruben, die über der Lade mit dem Gesetz sind) – alles, was ich Dir für die Söhne Israels zu befehlen habe".

Diese Beschreibung, unmißverständlich in ihrem ersten Teil, wo sie von der Lade handelt und sie nach Umfang und Material, nach äußerem Schmuck und nach ihrem Zweck und Inhalt erschöpfend und anschaulich darstellt, ist um so schwieriger in ihrem zweiten Teil, wo von der Kapporeth die Rede ist.

Zunächst ist hervorzuheben, wie ähnlich das Bild, das diese Verse bieten, dem Bilde des Kerubenthrones ist, wie wir es aus Hesekiel 1 und 1. Reg. 6 gewonnen haben: Kerubenfiguren mit nach oben ausgespannten Flügeln und unter, beziehungsweise zwischen ihnen die Lade. Wenn wir uns die Worte, die wir oben in Klammern gesetzt haben, wegdenken dürften, so hätten wir auch hier den Kerubenthron leibhaftig vor uns, nur darin noch mit einem besonderen Zuge, daß die Gesichter der Keruben einander zugekehrt erscheinen, daß also offenbar die vier Gesichter der חַיּוֹת des Hesekiel nicht vorschweben.

Die eingeklammerten Worte aber stoßen sich mit ihrer Umgebung. Um mit dem Wichtigsten zu beginnen: In V. 20 haben wir eine doppelte Aussage über die Flügel und eine doppelte Aussage über die Gesichter der Keruben: Zunächst wird gesagt, daß die Flügel nach oben ausgebreitet sind, dann, daß sie „die Kapporeth schützen[1])". Zuerst wird gesagt, daß die Gesichter „einander zugewandt" sind, denn daß sie „auf die Kapporeth gerichtet sind". In V. 19 wird zweimal gesagt, daß die beiden Keruben angefertigt werden, und wie sie sich zu der Kapporeth verhalten sollen. Dabei hat man zuerst den Eindruck, als wären sie der Kapporeth flankierend, rechts und links neben ihr stehend, gedacht. V. 19b aber will offenbar hervorheben, daß sie ein Teil der Kapporeth sind, also doch wohl, wie man es gewöhnlich auffaßt, kleine Figuren, die auf ihr angebracht sind. V. 22 ist das Objekt des Verbums וְדִבַּרְתִּי אִתְּךָ durch die nähere Bestimmung,

[1]) Greßmann (vgl. das Bild 1 seines Buches über die Lade) will die beiden Ausdrücke so vereinigen, daß er sich die Flügel der beiden knienden Isisgestalten, als die er sich die Keruben vorstellt, wie herabhängende Talarärmel (a. a. O. S. 8, Anm. 25) die Kapporeth schützend denkt. Aber daß man eine derartige Haltung der Flügel als „nach oben ausgebreitet" sollte bezeichnet haben, erscheint mir als nahezu unmöglich.

die bei כַּפֹּרֶת steht („zwischen den beiden Keruben, die über der Gesetzeslade sind"), unnatürlich weit von diesem Verbum getrennt. Kurz es will mir scheinen — obwohl das nur mit großer Vorsicht ausgesprochen werden soll — als blicke hier ähnlich wie Exod. 30, 6 und Num. 7, 89 noch ein Text durch, der einmal anders von der Kapporeth geredet hat, als es heute der Fall ist [1]).

Wie der Text gegenwärtig vorliegt, versteht er die Kapporeth als einen Bestandteil der Lade, als ihren goldenen Deckel. Aber das Bild, das auch so noch besteht, ist dem des Kerubenthrones so ähnlich, daß man sich nicht vorstellen kann, eine so gestaltete Lade habe einmal wirklich im Allerheiligsten gestanden: Zwei Keruben mit aufwärts gehobenen Flügeln, untergeschoben zwei anderen Keruben mit gleichfalls aufwärts gehobenen Flügeln, so daß das Allerheiligste ausgesehen hätte, wie eine zu enge Museumskammer, in der man, wie es der Raum nur eben zuläßt, gleichartige Gegenstände übereinander gehäuft hat, das ist doch ein unwahrscheinliches Bild.

Nein, Exod. 25 haben wir die aus der Erkenntnis der Unmöglichkeit, ein Gerät von dem Riesenumfang und Gewicht des Kerubenthrones in einem Zelt unterzubringen und in der Wüste zu transportieren, erwachsene Umbildung, das μίμημα dieses Thrones, wobei die dem priesterlichen Verfasser natürliche Vorliebe für die Gesetzeslade mitgewirkt haben mag [2]).

Daß die Lade selbst ursprünglich keine Keruben getragen hat, und daß darum auch der Gottesname „thronend über den Keruben" ihr nicht ureigentümlich, sondern an den Stellen (1. Sam. 4, 4; 2. Sam. 6, 2 und 1. Chron. 13, 6), an denen wir ihm bei der Lade begegnen, erst von dem späteren Standort der Lade her auf sie übertragen ist, scheint mir die notwendige Folgerung aus unsrer Betrachtung. Die seltsame und schwerfällige Form, in der dieser Name besonders in 2. Sam. 6, 2 der Erwähnung der Lade angefügt ist, kann diese Folgerung nur unterstützen [3]).

Wann der Prozeß der Verdrängung des Gottesthrones durch die

---

[1]) Der Überarbeitung müßte dann auch die Angabe über die Größe der Kapporeth (V. 17a), die ja leicht aus V. 10 entstehen konnte, angehören.

[2]) Die „auf dem Deckel befestigten Kerube des Priesterkodex" ... „sind eben nichts anderes als die Rückspiegelung der beiden großen Keruben, die im Salomonischen Tempel neben der Lade standen, in die mosaische Zeit." Budde, Theol. Stud. u. Kritiken 1906, S. 501.

[3]) Vgl. schon Vatke, Die Religion des A. T. 1835, S. 330 f. „Dieser Zusatz enthält keineswegs ein Zeugnis über die damalige Form der Lade, sondern bildet ein Urteil des Erzählers, welcher nach späterer Vorstellung die Gegenwart Jehovas bei der Lade mit den Cherubim im Zusammenhang dachte, und diese seine Ansicht unbefangen in die Erzählung einfließen ließ." Vgl. ferner: Wellhausen, Text der Bücher Samuelis; Nowack, Handkommentar; Budde, Kurzer Handkommentar zu den beiden Stellen; Meinhold, Die Lade Jahves, Theol. Arbeiten aus dem Rheinisch-wissenschaftl. Predigerverein. Neue Folge, IV, 1900, S. 2 und Budde, Theol. Studien und Kritiken 1906, S. 497.

Lade begonnen hat, der sich, wie die von uns besprochenen Stellen deutlich zeigen, ganz allmählig vollzieht, läßt uns vielleicht noch Jeremia 3, 16ff. erkennen. Die wortreiche Klage über den Verlust der Lade, wie sie diese Verse im Volke voraussetzen, kann ich mir, so oft ich über diese Stelle nachdenke, — eigentlich nur unmittelbar nach ihrer Zerstörung, d. h. aber wohl nach der Verbrennung des Tempels im Jahre 586 denken. Wenn der Prophet Jeremia — ich sehe keinen zwingenden Grund ihm das Wort abzusprechen — damals tröstet: „Dann wird niemand mehr sagen: die Lade mit dem Gesetz Jahves; sie wird niemandem mehr einfallen, man wird sich ihrer nicht mehr erinnern, noch sie vermissen, noch wird man wieder eine anfertigen; sondern in jener Zeit wird man Jerusalem nennen Thron Jahves", — so muß man damals im Volke die Lade als Unterpfand der Gegenwart Jahves empfunden haben, und zwar schon damals in stärkerem Maße als seinen Kerubenthron, denn sonst hätte der Prophet die von ihm erwartete Gegenwart Jahves überall in der Stadt, wie er sie ohne Bild in Jeremia 31, 31 ff. verheißt, nicht dem Besitz der Lade gegenüberstellen können.

Diese Jeremiastelle ist die stärkste Stütze für die Ansicht von Reichel, Meinhold, Dibelius, Gunkel, Sellin und anderen, daß die Lade ein leerer Thronsitz gewesen sei. Diese Ansicht wird nicht im Recht sein, wenn man an den Ursprung und den eigentlichen Zweck der Lade denkt — sie war eine Kiste und kein Thron[1]) — aber sie hat insofern Recht, als es einen leeren Gottesthron in Jerusalem gegeben hat und als die Lade, die zwischen seinen Beinen ihren Platz fand, in der Überlieferung auf Kosten dieses Gottesthrones immer stärker betont worden ist, bis die Kolossal-Figuren des Thrones schließlich zu Deckelornamenten der Lade geworden sind[2]).

[1]) Budde: ZAW. 1901, S. 193—200, Theologische Studien und Kritiken 1906, S. 491 f.: „Die Lade war ein länglicher Kasten nach Exod. 25, 10. 17 fast doppelt so lang wie breit und hoch. Sie wurde mittels zweier Tragstangen auf den Schultern (2. Chron. 35, 3) getragen, gewiß von zwei Männern. Die Tragweise mit der schmalen Seite voran ist damit notwendig gegeben. Danach müßte Jahve auf der Lade mit dem Antlitz nach der Seite, mit einer Schulter nach vorn sitzend, gedacht sein. Würde vollends gleichmäßiger Belastung Rechnung getragen, so könnte man ihn nur rittlings auf der Mitte der Lade sitzend denken. Was immer man wählt, ergibt sich eine unziemliche Vorstellung." „Das Gerät heißt überall ‚Kasten' mit dem gemeinsemitischen Worte für diesen Begriff."

[2]) Zu S. 135 ist noch nachzutragen: In einer sumerisch-akkadischen Weihinschrift berichtet ein König, daß er dem Gott Bel „einen gewaltigen Wagen" aus mit Edelsteinen besetztem Holz gestiftet habe. Bel fährt an seinem Fest „mit seinem großen Wagen herrlich umher" (Dürr a. a. O. S. 15). „Ningirsu hat einen Götterwagen zu eigen", den Gudea aus kostbarem Holz und Edelsteinen verfertigt (Frank Studien zur bab. Rel. I, 200). „In einer großen Anzahl von Namensformen der Könige von Ur und Nisin begegnet uns der heil. Götterwagen" (E. Huber, Die Personennamen in den Keilschrifturkunden usw. 1907, S. 31).

Ein Kapitel vom hebräischen Erzählungsstil.

Von W. Baumgartner.

In 1. Kö. 19, 19—21 äußert Elisa den Wunsch, sich erst von seinen Eltern zu verabschieden, ehe er Elia nachfolge; daß er es getan, wird aber nicht berichtet. Böklen ZAW. 32, 41 ff. nimmt daran Anstoß und gründet darauf seine mythologische Deutung der Episode; Marti ZAW. 32, 48 findet darin eine Besonderheit hebräischer Darstellung.

Es gibt eine ganze Reihe solcher Fälle, die uns vor die Frage stellen: ist da der Text irgendwie nicht in Ordnung, oder liegt eine stilistische Eigentümlichkeit vor? Die Antwort ist oft entscheidend für die Textkritik, für die Exegese, für die Annahme von Lücken oder Zusätzen, für Quellenscheidung. Mehrfach hat man in neuerer Zeit darauf geachtet und hingewiesen[1]); allein es fehlte bisher eine zusammenhängende Behandlung dieser und einiger verwandter Erscheinungen, wie sie nun hier versucht wird.

I. Auftrag und Ausführung.

1. Wenn A dem B einen Befehl oder Auftrag gibt, so wäre eigentlich erst der Auftrag in seinem Wortlaut mitzuteilen, und nachher ebenso genau seine Ausführung. So geschieht es in einer Reihe von Fällen; namentlich dann, wenn der Auftrag selber kurz und die Wiederholung darum nicht störend ist. *Da schickte David zu Joab: Schickt mir den Chittiter Uria. Da schickte Joab den Uria zu David* 2. Sam. 11, 6; vgl. Gen. 42, 2 f.; Exod. 8, 12 f.; 9, 8—11; 24, 1. 9; Ri. 16, 25; 1. Kö. 18, 1. 2a. 41 f. 43; 2. 4, 19 f. 9, 33a; 10, 14a. 22; 13, 15—18; Jer. 13, 1—11 (dreimal); Rt. 4, 1 b; dasselbe bei Selbstaufforderung Gen. 19, 32—35; 46, 31 f.; 47, 1; 1. Sam. 4, 3 f.

Schon in diesen Beispielen wird — neben allerlei mehr stilistischen Abweichungen, für die das unten in II 2 Gesagte gilt — öfter in der Ausführung gegenüber dem Auftrag etwas gekürzt, indem weniger wichtige Satzteile und Sätze weggelassen werden, vgl. 2. Kö. 4, 2—5. 29—31; 13, 15—18. Schließlich kann dieses Streben nach Kürze dazu führen, die Ausführung nur mehr summarisch, in einem einzigen Satz mit ihrem Ergebnis zu berichten: *Und Mose tat so* heißt

---

[1]) Vgl. Marti, Jesaia 252, ZAW. 32, 48; Gunkel, Genesis³ LIV. 218. 256. 434; Budde, OLZ. 22, 103.

es lakonisch nach Jahves ausführlichem Befehl Exod. 17, 5f., vgl. Exod. 14, 1f. 4; Nu. 23, 1f.; 2. Sam. 13, 28f.; 1. Kö. 14, 2—4; 17, 13. 15; Jer. 36, 27—32; *und Sauls Knechte redeten diese Worte vor Davids Ohren* 1. Sam. 18, 22f., vgl. Jer. 34, 1—6.

Diese summarische Ausdrucksweise kann sich auch mit jener bloß verkürzten verbinden, und zwar so, daß erst diese, dann — mit Beschränkung auf das Wesentliche — jene zur Anwendung kommt. Das beste Beispiel ist 1. Sam. 10, 2—10[1]): nachdem V. 9b[2]) die Erfüllung aller drei Weissagungen berichtet, wird die dritte Begegnung, als von besonderer Wichtigkeit, noch eingehend erzählt V. 10[3]); vgl. Ex. 7, 8—10. 14—18. 19—21; Nu. 8, 2f. 6—22; 1. Sam. 6, 7—11; 16, 2—5; 1. Kö. 17, 2—5; Ez. 12, 3—7. Vereinzelt und nur bei kurzem Befehl kommt die summarische Ausführung auch neben der unverkürzten vor, vgl. Jos. 11, 6. 9; 2. Kö. 8, 1f.; in Jer. 36 dürfte das Nebeneinander von V. 8 und V. 9ff. so zu verstehen sein.

Umgekehrt kann die Ausführung aber auch ausführlicher werden, sei es, daß es sich um wirklich erst nachträglich Hinzugekommenes handelt (1. Sam. 16, 19f.; 2. 24, 18—25; 2. Kö. 8, 8f.), sei es um bloße „Nachholung"[4]) von Dingen, die ebensogut schon im Auftrag hätten genannt werden können, vgl. Jos. 8, 1ff. (in V. 3ff. der Hinterhalt weit ausgeführt), 1. Kö. 1, 33—40 (die Zeremonie der Salbung eingehender beschrieben). Auch 2. Kö. 9, 1—10 würde dahingehören, wenn nicht V. 7—10a anerkanntermaßen ein deuteronomistischer Zusatz wäre.

2. Nun läßt sich in einer Reihe von Fällen beobachten, wie zwar ein Befehl gegeben, die Ausführung jedoch nicht mitgeteilt wird; sie läßt sich nur dem Folgenden entnehmen, wo sie einfach vorausgesetzt ist: es ist der letzte Schritt in dem oben I 1 festgestellten Bestreben, die Ausführung zu verkürzen.

Abram heißt Sarai sich als seine Schwester ausgeben Gen. 12, 13. Daß sie es getan, wird nicht ausdrücklich gesagt, geht aber aus dem Zusammenhang hervor, wenngleich auch V. 18 wieder nur von Abram redet; ein israelitisches Weib kann nicht anders als seinem Gatten gehorchen, und die Erzählung will ja überhaupt neben Abrams Klugheit auch Sarais Schönheit und Selbstaufopferung verherrlichen[5]).

---

[1]) Daß wir es hier statt mit Befehl und Ausführung mit Weissagung und Erfüllung zu tun haben, ändert am gegenseitigen Verhältnis nichts.

[2]) V. 9aß ist Zusatz, vgl. Budde z. St.

[3]) Klostermann und Smith (im International Critical Commentary) schließen aus dem ἐκεῖθεν, das G für שׁם hat, daß die Darstellung einmal vollständiger gewesen, ähnlich wie 1. Kö. 19, 19ff. gegenüber V. 15ff., vgl. auch Budde z. St.; angesichts des ähnlichen שׁם in V. 5b muß dieser Schluß fraglich bleiben.

[4]) Vgl. zu diesem Begriff Gunkel, Gen. LIV.

[5]) Vgl. Gunkel, Gen. 173.

— Jos. 10, 18f. befiehlt Josua, die Höhle, in die sich die kanaanäischen Könige geflüchtet, mit Steinen zu verschließen und die Verfolgung der Fliehenden aufzunehmen. Nur von letzterem hören wir die Ausführung V. 20f.; daß aber auch ersteres geschehen, erhellt aus V. 22. — 1. Sam. 9, 27 fordert Samuel den Saul auf, den Knecht vorauszuschicken. Das folgende ויעבר zerreißt seine Rede und fehlt in GS. Mit Recht wird es von den Neueren gestrichen; „daß Saul und der Knecht getan, wie Samuel gebeten, versteht sich von selbst"[1]), so daß die Erzählung gleich weiter gehen kann 10, 1. — Joab instruiert das kluge Weib von Tekoa 2. Sam. 14, 2f.; V. 4 ist es schon unterwegs, ohne daß erst erst berichtet worden wäre, daß es sich verkleidet habe. In der ähnlichen Situation 1. Kö. 14, 2ff. ist die Ausführung wenigstens angedeutet. — 1. Kö. 18, 43f. gibt Elisa seinem Begleiter mehrere Befehle; die Ausführung folgt in V. 43a, fehlt in 43b und 44, G hat sie in V. 43b und auch in V. 34[2]). — Ebenso fehlt die Ausführung zu Gen. 32, 4—6; 45, 17—20; Ex. 2, 20; 1. Sam. 9, 3[3]); 2. 19, 12—14; 1. Kö. 22, 26—28. 34. 36; 2. 4, 22. 24. 26; 5, 5; Joel 1, 5—2, 17[4])[5]).

In ähnlicher Weise kann die Gewährung einer Bitte unerwähnt bleiben. 1. Sam. 11, 3 erbitten sich die Bewohner des belagerten Jabesch sieben Tage Frist, um Boten nach Hilfe ausschicken zu

---

1) Budde z. St.; GL trägt die Ausführung hinter V. 27 nach, Klostermann möchte dort wenigstens ויעבר aufnehmen.

2) An beiden Stellen von Benzinger und Kittel, nur an ersterer von Stade-Schwally, nur an letzterer von Klostermann aufgenommen.

3) GL trägt sie nach.

4) Das so oft mißverstandene Verhältnis von 2, 18ff. zum Vorhergehenden hat Budde OLZ. 22, 104ff. richtig erkannt, vgl. dazu meine Bemerkung in der Budde-Festschrift (1920) 15f.

5) Man ist versucht, auch Jon. 1, 6 hierher zu rechnen, wo eine Angabe darüber fehlt, ob Jona der Aufforderung des Kapitäns Folge geleistet hat: Jona habe eben keine andere Wahl gehabt als zu gehorchen, und seine Anwesenheit auf Deck gehe aus V. 7ff. zur Genüge hervor. Allein dann bliebe doch Jonas Gebet ohne Folge. Auch eine Nichterhörung desselben müßte erzählt sein, da in den obigen Beispielen die Ausführung nur dann unerwähnt bleibt, wenn sie in der Fortsetzung liegt und sich dort auswirkt. So kommt man m. E. doch nicht um die Quellenscheidung herum, wie sie von H. Schmidt ZAW. 25, 285ff. vorgeschlagen, von R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (1921) 143f. aufgenommen und verbessert wurde. Zum Nebenfaden rechne ich, in Kleinigkeiten von Bultmann abweichend und in dieser Reihenfolge, die Verse 4aα 5aα b6 . . . . . 15b 10aα 8. 9. 16. Eine weitere Parallele dazu, außer Mk. 4, 36ff. und jener von Bultmann angeführten Geschichte vom jüdischen Knaben, dessen Gebet den Sturm zum Schweigen bringt, findet sich bei J. Bergmann, Die Legenden der Juden (1919) 33. — Die Quellenscheidung von O. Procksch, Die kleinen prophetischen Schriften nach dem Exil (1916) 89ff., stimmt damit nur teilweise überein, sie verkennt die Motive und ihre Pointe.

können; V. 4 sind diese schon unterwegs[1]). — Dan. 2, 16 bittet Daniel um Bedenkzeit zur Deutung des Traumes; V. 17 geht er heim.

Mit Vorliebe findet sich diese Erscheinung dort, wo es sich um einen Auftrag Jahves an einen Propheten handelt; denn daß ein solcher sich wie Jona dem Auftrag entziehen will, ist etwas ganz Außergewöhnliches. 1. Kö. 12, 22—24a ergeht Jahves Befehl an Schemaja; V. 24b kehren Rehabeam und sein Heer, dem Gotteswort gehorchend, bereits um. Vgl. ferner die oben in I 1 gegebenen Beispiele aus den Mosegeschichten, 1. Kö. 16, 1—4; 21, 17—19 (in V. 20 folgt schon Ahabs Antwort) 2. 1, 3f. (V. 5 kommen die königlichen Boten schon zurück); 20, 4—6; Jes. 7, 3—9[2]); Jer. 19, 1—13 (erweitert[3]); 22, 1—9; 26, 1—6[4]); 35, 12—17; 37, 6—10; 43, 8—13. Ezechiels prophetische Handlungen werden auf diese Weise erzählt 4, 1—17; 5, 1—4; 6, 11; 12, 18; 21, 17. 19; 37, 16—20; zahlreich sind grade bei ihm auch die Fälle, wo er ein Gotteswort zum Weitergeben empfängt, ohne daß dies dann ausdrücklich vermerkt würde 12, 10f. 23—28; 13, 2. 17f. usw. Ferner Hos. 1, 4. 6. 9 (während 1, 2f.; 3, 1f. der besonderen Wichtigkeit halber die Ausführung mitgeteilt wird); 8, 1; Sach. 1, 14. 17; 7, 5; 11, 15.

Diese Beispiele[5]) sollten genügen zum Beweise dafür, daß das Fehlen der Ausführung nicht gleich zur Annahme zufälligen Ausfalls oder absichtlicher Beseitigung berechtigt[6]). Mit der Möglichkeit solcher Textverstümmelung ist natürlich zu rechnen, wie z. B. die Ausführung von Ex. 33, 21—23 ihres mythologischen Inhalts wegen weggelassen sein könnte.

3. Das Gegenstück dazu bilden die Fälle, wo die Ausführung eines Auftrags, nicht aber der Auftrag selber erzählt wird. Hatten wir schon oben in I 1 Beispiele, wo die Ausführung ausführlicher ist als der Auftrag, so ist er hier ganz geschwunden, d. h. er muß eben aus der Ausführung ergänzt werden. 1. Kö. 20, 4 antwortet Ahab auf Benhadads Forderung, V. 5 kommen die Boten schon mit dessen Antwort zurück. 2. Kö. 1, 5ff. kehren die von Ahazia ausgeschickten

---

[1]) GL trägt hinter V. 3 die Aussendung der Boten nach.

[2]) Schon von Budde OLZ. 22, 105f. mit Recht in diesem Sinne verwertet.

[3]) Duhm vermißt die Ausführung; Volz, Studien zum Text des Jeremia (1920) 166, läßt sie durch den Abschnitt vom Tofet verdrängt sein.

[4]) Die Ausführung wird von Giesebrecht² vermißt.

[5]) Ein außerbiblisches Beispiel sei dem Koran entnommen: Sure 27, 27f. gibt Salomo dem Wiedehopf den Brief an die Königin von Saba, V. 29 ist sie schon in seinem Besitz.

[6]) Darum möchte ich auch nicht mit Budde, Studien ... J. Wellhausen ... gewidmet (1914) 65ff. Am. 7, 10—17 für verstümmelt halten. Für hebräisches Empfinden ist der Ausgang jener Szene klar. Nur wenn Amos dem Befehl trotzte, mußte das ausdrücklich gesagt werden; vgl. L. Köhler, Amos (1917) 27. 38.

Boten heim und berichten, wie ihnen Elia begegnet und was er ihnen aufgetragen. Handelt es sich im ersteren Fall bloß um eine Vereinfachung der Darstellung, so im letzteren zugleich um kunstvolle Nachholung — aber beidemal ist sonst erst ein Auftrag vorhergegangen. Ri. 18, 6 antwortet der um ein Orakel angegangene Priester scheinbar sofort, wie wenn nicht die Befragung des Gottes und seine Antwort zuvor erfolgt sein müßte. Beispiele dieser Art sind jedoch selten[1]; häufiger begegnet man ihnen wiederum nur da, wo es sich um einen Propheten handelt. Da kann es dann ohne eine der sonst üblichen Wendungen — Jahve habe ihn gesandt 2. Sam. 12, 1, das Wort Jahves sei an ihn ergangen 1. Kö. 16,1; 2. 20, 4, der Geist Gottes sei über ihn gekommen 2. Chron. 15, 1; 20, 14, vgl. 24, 20 — einfach heißen, daß er auftrat und redete 2. Sam. 24, 18; 1. Kö. 11, 31; 20, 13. 22. 28; 2. 1, 16; 8, 1; 19, 6. 20; 20, 1; 22, 15; Jer. 32, 14; 35, 18; 38, 17; 45, 2; 2. Chr. 12, 5; 16, 7; 19, 2; 25, 7; 28, 9. Daß auch diese Beispiele nicht anders zu verstehen sind als die, wo das Auftreten ausdrücklich auf einen Befehl Jahves zurückgeführt wird, ersehen wir aus dem *so spricht Jahve*, das das Prophetenwort vielfach auch hier einleitet 1. Kö. 11, 31; 20, 13. 28; 2. 20, 1; 22, 15; Jer. 32, 14; 35, 18; 38, 17; 45, 2; 2. Chr. 12, 5, sowie daraus, daß es sich nach dem Zusammenhang mehrmals deutlich um ein Jahveorakel handelt 2. Kö. 19, 6. 20; 22, 15.

Drei verschiedene Ausdrucksweisen haben wir kennen gelernt: Auftrag und Ausführung, Auftrag ohne Ausführung, Ausführung ohne Auftrag. Läßt sich noch etwas von den Gründen erkennen, die im einzelnen Fall die Wahl bestimmt haben? — Am ehesten ist das bei der ersten möglich. Jenes Nebeneinander von Auftrag und Ausführung hat, wo nicht beides kurz ist, etwas Schwerfälliges, Umständliches, aber auch wiederum Gewichtiges an sich, und wird darum im allgemeinen gerne vermieden, unter besonderen Verhältnissen aber absichtlich vorgezogen. So wenn die Ausführung etwas Außergewöhnliches, nicht Selbstverständliches ist, z. B. bei Wundertaten Ex. 4, 3f. 6f.; 7, 8—10; Jos. 10, 12f.; 2. Kö. 4, 42—44; bei Jahwes Schöpfertätigkeit Gen. 1, 3 usw.; bei einer Gehorsamsprobe Gen. 12, 1. 4; 22, 2ff.; bei gesetzlichen Zeremonien, Riten usw. Gen. 17, 9ff. 23ff.; 24, 2f. 9, vgl. die großen Wiederholungen innerhalb von P, Ex. 25—31. 35—40; wenn der betreffenden Handlung symbolische, ursprünglich magische Bedeutung zukommt 2. Kö. 13, 15—18; Ez. 3, 1—3; wenn Einzelheiten nachgetragen werden oder neu hinzukommen (s. oben I 1 Schlußabsatz); wenn anderes sich dazwischen geschoben hat Jos. 11, 6. 9; 1. Kö. 12, 5. 12; bei nur

[1] Vgl. noch unten III 3.

teilweiser Ausführung 2. Kö. 4, 29—31; schließlich überhaupt bei breiterem Stil. — Demgegenüber haben die beiden anderen Ausdrucksweisen den Vorzug, die Wiederholung zu vermeiden und kurz zu sein. Wann die eine, wann die andere bevorzugt wurde, läßt sich kaum mehr erkennen. Wir sehen nur, daß die dritte fast ausschließlich im prophetischen Stil zur Verwendung kommt.

II. Wiederholungen.

Zu längeren Wiederholungen geben die folgenden Fälle Anlaß: 1. wenn ein bereits geschildertes Ereignis nachträglich von einem der Beteiligten erzählt wird; 2. wenn eine Rede, ein Gespräch einem andern wiederholt wird; 3. wenn einzelne Szenen sich innerhalb einer Erzählung wiederholen.

1. Es liegt in der Natur der Sache, daß der nachträgliche Bericht über ein Ereignis kürzer ist als die erstmalige Schilderung, daß er, ähnlich der in I 1 erwähnten Verkürzung, nur das Wichtigste herausgreift; vgl. Ri. 20, 4—6 gegenüber c. 19. Nur ganz kurz geschilderte Ereignisse lassen sich annähernd gleich ausführlich wiedergeben; vgl. 1. Sam. 4, 10f. 17, wobei aber die kleinen Abweichungen in Wortwahl und Stellung nicht zu übersehen sind; im Botenbericht ist der Verlust der Lade als höchste Steigerung ans Ende genommen. Wegen des goldenen Kalbs zur Rede gestellt, wiederholt Aaron des Volkes Rede genau bis auf das eine קוּם, während er die eigenen Worte kürzt und leicht verändert Ex. 32, 23. 24a gegenüber 32, 1f. — Eine das erste Mal nicht erwähnte Einzelheit wird nachgeholt in 1. Sam. 22, 9f. gegenüber c. 21[1]), vgl. auch 9, 20 gegenüber 9, 15f. Die Wiederholung wird für den Leser durch *so und so* gekürzt Ri. 18, 4. Jos. 7, 20f. finden sich nebeneinander *so und so* und die ausgeführte Aussage, die zugleich gegenüber 7, 1 eine Nachholung bringt.

2. Anders bei Wiederholung einer Rede oder eines Gesprächs, wo der Wunsch, die Worte möglichst genau wiederzugeben, näher liegen könnte. Doch kommt wörtliche Wiederholung kaum vor. Es bleibt entweder bei einer rein summarischen Angabe: *Da teilte ihm Samuel alles mit und verbarg ihm nichts* 1. Sam. 3, 18 nach V. 11ff., vgl. 8, 21; 11, 4f.; 18, 23. 26. Oder die wörtliche Wiedergabe wird, weil für den Leser überflüssig, ganz oder teilweise ersetzt durch *so und so* 2. Sam. 17, 15; 2. Kö. 5, 4; 9, 12 oder eine ähnliche Wendung[2]).

---

[1]) Klostermann, Budde, Kittel, Greßmann, Schulz weisen die beiden Erzählungen verschiedenen Quellen zu — wohl mit Recht; dagegen Wellhausen und Smith.

[2]) כדברים האלה 1. Sam. 18, 24, vgl. die Schlußbeispiele von II 1. Dieselben Wendungen umgekehrt im Auftrag Nu. 23, 5. 16; 2. Sam. 14, 2f.; 1. Kön. 14, 5. In Jer. 36, 11 wird das *wie ihr mit euren Ohren gehört habt* so zu verstehen

Oder es finden sich kleinere und größere Abweichungen, die teils sachlicher Art, teils rein stilistisch sind. So ist es durch die Situation bedingt, wenn in der Geschichte vom Sündenfall das Weib das Verbot, das 2, 17 nur an den Mann gerichtet ist, im Plural wiedergibt[1]) und noch ein steigerndes *und ihn nicht einmal berühren* zufügt Gen. 3, 3, wenn Aaron es darstellt, als wäre das goldene Kalb eigentlich von selber entstanden Ex. 32, 24a : 4a[2]), wenn Ri. 8, 15 das blasse *deinem Heere* von 8, 6 durch das konkretere *deinen müden Leuten* aufnimmt, wodurch das Vergehen der Stadt in noch schwärzerem Licht erscheint, oder wenn Ri. 13, 14 der Engel gegenüber Manoah die seiner Frau V. 4 gegebenen Verhaltungsmaßregeln noch schärfer formuliert[3]). In andern Fällen handelt es sich um Kürzung, um Weglassung alles Unwesentlichen, so Gen. 27, 7 : 3f.; Nu. 22, 11 : 5f.; Ri. 13, 7 : 3–5; 1. Sam. 14, 28 : 24. Gen. 42, 30–34 sind die zwei Gespräche von V. 7–16 und V. 18–20 in eines zusammengezogen, auch sonst einige Kürzungen vorgenommen, z. B. die Höflichkeitswendungen weggelassen; trotzdem ist die Wiederholung – dem allgemeinen Stil der Josephsgeschichte entsprechend – noch breit genug, ja in V. 34b kommt eine Nachholung hinzu. Gen. 24, 37–41 weist gegenüber V. 2–8 in V. 37a. 39. 40 beträchtliche Kürzungen, in V. 40bβ. 41aβb ein Plus auf[4]).

Allein diese beiden Erklärungen genügen nicht für alle Abweichungen. Wenn im letzten Beispiel das אל ארצי ואל מולדתי 24, 4a in V. 38 aufgenommen wird durch אל בית אבי .... ואל משפחתי, so ist dafür weder ein sachlicher Grund ersichtlich, noch läßt es sich als Kürzung verstehen. Der Unterschied ist vielmehr rein stilistisch. Ebenso, wenn es Nu. 22, 6 heißt ארה־לי . . . נכה־בו ואגרשנו 22, 11 dagegen קבה־לי . . . להלחם וגרשתיו; 1. Kön. 12, 4 הקשה, 12, 10 dagegen neben einigen Auslassungen הכביד; 12, 11 העמים עליכם על כבד, 12, 4 dagegen הכביד את עלכם; vgl. ferner Gen. 2, 17b : 3, 3b; 24, 14 : 17f. :

sein, da es ja nur für das Volk, nicht für die königlichen Beamten zutrifft (Graf, v. Orelli, Cornill).

[1]) Vgl. König, Gen. (1919) 233; noch Gunkel, Gen. 28 glaubt zwei verschiedene Versionen annehmen zu müssen.

[2]) Die Frage der Quellenscheidung kann auf sich beruhen, da 32, 1–4a und V. 21–24 jedenfalls zur selben Version gehören, vgl. Greßmann, Mose (1913) 199[4] 202.

[3]) Vgl. ferner den Zusatz in Ex. 5, 3 Ende gegenüber 3, 18; oder in Gen. 41, 1–5 : 17–21 die Zusätze V. 19b 21a, während V. 3b nicht wiederholt wird – Procksch, Gen. 390. 392 meint darum V. 21a J zuweisen zu müssen, ebenso nimmt Smend, Die Erzählung des Hexateuch (1912) 103 an den Abweichungen Anstoß. Auch den Widerspruch zwischen Ex. 2, 16 und 2, 19 möchte ich lieber psychologisch verstehen, als ihn mit Greßmann, Mose 16[1] durch Quellenscheidung beseitigen.

[4]) Auch bei Annahme zweier Quellen (Gunkel, Procksch, Smend) bleibt das Verhältnis im Wesentlichen dasselbe.

43f. : 45f.; 39, 14f. : 17f. (nebst sachlicher Änderung und Kürzung), 41, 2–7 : 18–24[1]); 43, 3. 5 : 44, 23; 46, 31f. : 47, 1; 1. Kö. 13, 9 : 17; 2. 4, 16 : 28 usw. Die Annahme bloßer Abschreiberversehen, mit denen natürlich immer zu rechnen ist, reicht bei diesen Beispielen doch nicht aus. Es ist offenbar von Anfang an auf wörtlich genaue Übereinstimmung wenig Wert gelegt. Und da es sich ja nicht um Wiedergabe wirklich gehaltener Reden handelt, wo die Annahme ungenauer Erinnerung genügte, sondern um eine vom Erzähler oder Schriftsteller gegebene Form, darf man diese „Ungenauigkeiten" gewiß wenigstens teilweise auf bewußtes oder unbewußtes Streben nach Abwechslung zurückführen[2]).

Ähnliches läßt sich dort beobachten, wo die Wiederholung einer Rede nach besonderem Auftrag erfolgt[3]). Ex. 5, 10f. wiederholen die Vögte des Pharao Weisung (V. 7–9) scheinbar wörtlich und mit der Einführung *so spricht der Pharao*, tatsächlich in eigener Formulierung, bei der namentlich die in V. 8b 9 gemachte Überlegung weggefallen ist. Jonatan bringt 1. Sam. 20, 28f. Davids Entschuldigung von V. 6 merklich erweitert vor, Amnon den schurkischen Rat des Jonadab etwas gekürzt, zugleich spezialisiert 2. Sam. 13, 5f. Batseba erweitert die ihr von Natan eingegebene Anklage wider Adonia 1. Kö. 1, 16–21 : 13; Natans eigene Worte V. 24–27 berühren sich damit so sehr, daß der Eindruck vorheriger Abmachung zwischen den beiden entsteht: dann wäre es nicht bloße Ausgestaltung im Munde der Batseba, sondern eine Art Nachholung der getroffenen Abrede. Vgl. noch 1. Kö. 12, 10f. : 14, wo namentlich V. 10bß weggefallen, 2. 9, 3 : 6, wo על־עם יהוה hinzugekommen ist. — Läßt sich in diesen Beispielen einzelnes als sinngemäße bewußte Änderung im Mund des Zweiten verstehen, anderes als Nachholung, so bleibt doch auch da ein beträchtlicher Rest, den wiederum nur die Abneigung gegen wörtliche Wiederholung, die Vorliebe für Variation erklärt.

3. Der hebräische Stil liebt Szenenwiederholung[4]). Liegt es

---

[1]) Die Attribute der Kühe und Ähren sind durchgehends verschieden; nur das המלאה V. 7 durchbricht die Ordnung, Holzinger weist es der andern Quelle zu.

[2]) Das gilt auch für derartige Abweichungen in der Ausführung (I 1) und im Bericht über ein Ereignis (II 1, z. B. 1. Sam. 4, 10 : 17), soweit nicht besondere Gründe zur Änderung anzunehmen sind. — Dafür, daß dieses Prinzip der Variation auch anderen Literaturen nicht fremd ist, sei nur ein Beleg aus Herodot angeführt; I 113 πέμψας δὲ ὁ Ἅρπαγος τῶν ἑωυτοῦ δορυφόρων τοὺς πιστοτάτους: 117 πέμψας τῶν εὐνούχων τοὺς πιστοτάτους, wo auch der Versuch nicht fehlt, auf diesen Wechsel zwischen δορυφόρων und εὐνούχων eine Quellenscheidung zu begründen, vgl. Prašek, Klio 4 (1904) 196.

[3]) Die eigentlichen Botenreden werden unter III im Zusammenhang behandelt.

[4]) „Überall wo die Dichtung eine wirkungsvolle Szene erfunden hat und

schon im Stoff, daß ähnliche Situationen aufeinander folgen, so werden sie einander formal angeglichen, d. h. mit den gleichen oder fast gleichen Wendungen erzählt, Num. 20, 14ff. : 21, 21ff.; Dt. 2, 2ff. : 9 : 17ff.[1]). Dasselbe ist der Fall, wenn ein Stoff durch Wiederholung einer Szene künstlich zerdehnt wird, wie es namentlich die Josephsnovelle liebt[2]). Selten wird der enge Zusammenhang zwischen Inhalt und Form so deutlich wie bei solchen Wiederholungen. Wie die zweite Szene nur noch selten in der Handlung mit der ersten völlig identisch (Gen. 19, 30ff.), meist schon irgendwie differenziert ist, so gilt dies noch mehr für den Stil; selbst in Gen. 19 weist der Wortlaut von V. 32f. und V. 34f. kleine Verschiedenheiten auf.

Ist die Wiederholung durch den Stoff gegeben, so wird die zweite Szene gegenüber der ersten gern gekürzt. Des Pharao zweiter Traum wird nicht mehr so ausführlich erzählt wie der erste Gen. 41, 1—7. Bei der Verfolgung der Midianiter fordert Gideon die Städte Sukkot und Pnuel nacheinander zur Unterstützung auf, beide vergeblich Ri. 8, 4—9; das zweite Mal werden seine Bitte und die abschlägige Antwort nur summarisch mitgeteilt, wörtlich dagegen seine Drohung, die etwas anders lautet als zuvor. Ebenso verhält es sich mit Nu. 20,14—17 : 21, 21f. und den drei Szenen in Nu. 23, wo V. 14bff. gegenüber 1ff. verkürzt und variiert sind, während die Frage 17b, ein Ausdruck der Ungeduld, neu hinzukommt; V. 29f. decken sich bis auf Kleinigkeiten mit V. 1f.

In den Fällen künstlicher Zerdehnung dagegen wird nicht gekürzt, dort liegt — nach der Stilregel des „Achtergewichts"[3]) — der Nachdruck auf der letzten Szene. Sie bringt die entscheidende Handlung; was vorangeht, hat nur vorzubereiten und zugleich zu retardieren, so daß die Spannung erhöht wird und sich eine wirkungsvolle Steigerung gegen das Ende hin ergibt. Beispiele mit zwei Szenen sind Josephs zweimalige Versuchung Gen. 39, 7—12, Elias Begegnung erst mit Obadia, dann mit Ahab 1. Kö. 18, 2—20, die zwei gleich stilisierten Himmelsszenen Hi. 1, 6—9; 2, 1—3a. Bei drei Szenen pflegt die zweite der ersten parallel zu laufen, ist aber mindestens formal etwas von ihr unterschieden. Wie Jesu mit seiner Schar gegen Jezreel heransprengt, schickt ihm Joram erst zweimal einen Reiter entgegen, schließlich reitet er selber hinaus 2. Kö. 9, 18ff. Beide-

---

der Zusammenhang eine Wiederholung gestattet, wird sie wiederholt. Das ist nicht nur für die Spannung, sondern auch für die Fülle der Dichtung notwendig." A. Olrik, Epische Gesetze der Volksdichtung Zeitschr. f. deutsches Altertum 51 (1909) 3f.

[1]) Zur selben Erscheinung in den Evangelien vgl. Bultmann 190f.

[2]) Vgl. Gunkel, Gen. LIV.

[3]) Olrik a. a. O. 4. 7.

mal wechseln der Reiter und Jehu dieselben Worte. Auch die Meldung des Turmwächters ist bis auf eine Kleinigkeit dieselbe, nur hat er beim zweitenmal den kühnen Reiter bereits erkannt. In der dritten Szene bei Joram erst wieder dieselbe Frage; Antwort und weiterer Verlauf weichen dann ab. Auch vom Wächter ist nicht mehr die Rede; er ist überflüssig geworden, seitdem der König selber eingegriffen hat. Ähnlich angelegt, nur einfacher, ist 2. Kö. 1, 9–15, vgl. die Variation V. 11bβ : 9bβ. — Vier Szenen enthält die Legende 1. Sam. 19, 18ff. Dreimal schickt Saul Häscher nach David aus, jedesmal werden sie von der Ekstase der rasenden Nebiim angesteckt. Endlich geht Saul selber; über ihn kommt der „Geist" schon von ferne und treibt es noch ärger mit ihm. Die zweite und dritte Szene sind kürzer erzählt als die erste; am ausführlichsten ist die vierte als die wichtigste[1]). Vier Szenen enthält auch die Geschichte von Samuels Berufung 1. Sam. 3. Die beiden ersten verlaufen gleich; in der dritten merkt Eli, was für eine Bewandtnis es mit dem Rufen hat, erst in der entscheidenden vierten erfolgt Jahves Offenbarung. Dem geht ein leiser Wechsel in der Form parallel. Das zweitemal fehlt וילך וישכב, kommt בני hinzu; in der dritten sorgt Elis Antwort für Abwechslung; in der vierten wird Jahve anders eingeführt, Samuels Name zweimal gerufen und auch seine bisherige Antwort entsprechend geändert. — Bei Davids Salbung 1. Sam. 16 finden wir diese aufsteigende Wiederholung verbunden mit der oben besprochenen absteigenden. Die an sich so einfache Handlung ist dadurch aufgefüllt und belebt, daß dem Samuel zuerst die sieben anderen Söhne vorgeführt werden. Statt nun siebenmal dasselbe vergebliche Experiment zu berichten, wird nur beim ersten behaglich erzählt, wie Samuel ihn anfänglich für den richtigen hält, bis er durch Jahve eines besseren belehrt wird. Dann wird die Darstellung immer kürzer. Den zweiten und dritten weist gleich Samuel selber zurück; der Rest wird summarisch erledigt. Und nun erst kommt die Hauptszene mit David.

Nirgends erzielt dieser Wechsel von eintöniger Wiederholung und Variation im einzelnen eine so gewaltige Wirkung wie in der Erzählung von Elias Himmelfahrt 2. Kö. 2, wo zwei solche Schemata neben einander hergehen. Dreimal heißt Elia den Elisa zurückbleiben, dreimal weigert sich dieser V. 2. 4. 6; nur ganz wenig ist variiert (עד ביתאל V. 2: יריחו V. 4, הירדנה V. 6; וירדו ביתאל V. 2: ויבאו יריחו V. 4: וילכו שניהם V. 6). Zweimal tritt eine Prophetenschar an Elisa heran und sucht ihn auf andere Art von seinem Vorhaben abzubringen,

[1]) Geht man von der häufigeren Dreierreihe aus, so erscheint hier das „Achtergewicht" gleichsam losgelöst und — nach dem Schema „Rundzahl mit Überschuß" — verselbständigt, vgl. O. Weinreich bei Friedländer, Sittengeschichte IV [9.10] (1921) 114[1].

ebenfalls ohne Erfolg V. 3. 5. Auch da werden jedesmal dieselben Worte gewechselt; variiert ist nur in dem ויצאו und ויגשו. Das dritte Mal bleiben sie in respektvoller Entfernung stehen V. 7. Diese Formgestaltung hilft mit jenen geheimnisvollen Schleier weben, der über der Erzählung liegt. Daß hier bewußte Kunst waltet, erhellt auch daraus, wie im Folgenden zwei ursprüngliche Einzelsagen — das eine eine Lokalsage von Jericho —, die mit unserer Erzählung höchstens die Gestalt des Propheten gemeinsam haben, an sie in der Weise angeschlossen sind, daß sich für den Rückweg die selben drei Stationen ergeben wie beim Hinweg.

III. Der Stil der Botenrede.

1. Botenrede ist zu verstehen als Ausführung eines Auftrages und gehört somit zu I. Insofern dabei eine Rede wiederholt wird — eingeleitet mit jenem *so spricht N. N.* (Gen. 32, 5; Nu. 20, 14; 1. Kö. 2, 30 usw.), das von da aus in den prophetischen Stil übergegangen — fällt sie zugleich in den Bereich von II 2, unterscheidet sich von den dort aufgeführten Beispielen indessen dadurch, daß derjenige, dem die Botschaft übertragen wird, meist ein einfacher Diener ist, dem keine weitere Bedeutung zukommt und bei dem es sich erst recht von selber versteht, daß er die Botschaft ausrichtet. Um so mehr Grund für den hebräischen Erzählungsstil, eine doppelte Wiedergabe der Botschaft, erst im Munde des Auftraggebers, dann des Boten, zu vermeiden — in bemerkenswertem Gegensatz zum epischen Stil einer höhern Kultur, der hier wie in den andern Fällen, wo eine Wiederholung möglich ist, sie möglichst wörtlich anwendet und gerade damit wieder besondere Wirkungen zu erzielen weiß [1]). Ausnahmen kennt das A. T. nur dann, wenn etwas Neues, bezw. eine Nachholung hinzukommt. 2. Sam. 11, 18ff. schärft Joab dem Boten ein, was er David zu melden und weiter zu antworten habe. In der Ausführung wird ersteres nur summarisch mitgeteilt, wörtlich dagegen — diesmal wenig geschickt! — Davids Vorwürfe wiederholt V. 22; des Boten Antwort V. 23f. geht über V. 21 wesentlich hinaus, bewegt sich aber im Rahmen des Auftrags von V. 19b. 2. Sam. 24, 13 wird gegenüber V. 12 als Nachholung zu verstehen sein. Wenn 1. Kö. 22, 13 der Bote sich erlaubt, dem Micha über seinen Auftrag V. 9 hinaus Verhaltungsmaßregeln zu geben, so soll damit offenbar der Prophet Gelegenheit zu dem für ihn so bezeichnenden Ausspruch V. 14 bekommen.

[1]) So die babylonischen Epen und Homer; vgl. auch Ungnad-Greßmann, Das Gilgamesch-Epos (1911) 178f., Finsler, Homer (1909) 488f. Ebenso überhaupt die klassische Literatur, während in der hellenistischen das Prinzip der Abwechslung herrscht, vgl. L. Deubner, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 24 (1921) 361ff.

2. Im allgemeinen genügt der Auftrag. Die Ausführung wird stark verkürzt (mit *so* 2. Sam. 17, 16. 21) oder bloß summarisch (1. Sam. 11, 9; 25, 5–9. 10–12) mitgeteilt, oder fällt nach I 2 ganz weg Gen. 32, 4–6; 2. Kö. 4, 26. Dahin gehören auch die häufigen Wendungen וישלח (מלאכים) לאמר, וישלח (מלאכים) ויאמר, wo die folgende Rede im Munde des Auftraggebers, nicht des Boten, gedacht ist. Ebenso kann die Rückkehr der Boten mit dem Bescheid unerwähnt bleiben 1. Sam. 19, 14–17 (zweimal), ja der Verkehr zweier räumlich weit entfernter Personen wie ein direkter, mündlicher dargestellt scheinen 2. Sam. 3, 13; 1. Kö. 20, 4. 11; 2. 3, 7f.; immerhin handelt es sich in den letzten Beispielen bloß um die Fortsetzung eines zuvor ausdrücklich als solchen gekennzeichneten Botenverkehrs. Mit solcher Nichterwähnung des (prophetischen) Boten müssen wir auch dort rechnen, wo ohne Angabe der näheren Umstände das Ergehen eines Gotteswortes berichtet wird; vgl. die hinter V. 3 unmißverständliche Ausdrucksweise Jes. 7, 10[1]) und das *da sprach Kamos zu mir* Mesa 14. 32: der Überbringer der Offenbarung ist etwas Gleichgültiges und kann ganz übergangen werden, vgl. 1. Tim. 4, 1.

In diesem Zusammenhang sei schließlich kurz die schwierige Stelle 2. Kö. 4, 12ff. erörtert, wo der Text freilich schwerlich unversehrt ist. V. 14f. setzt Abwesenheit der Frau voraus. Daß einfach ihr Wiederabtreten nach V. 13 nicht erzählt wäre, ließe sich allenfalls durch den Hinweis auf 1. Kö. 1, 16ff. rechtfertigen, wo wegen V. 28 Batseba hinter V. 22 stillschweigend abgetreten sein muß; es scheitert indessen an V. 13aα, wonach Gehasi ihr des Propheten Worte zu übermitteln hat, sowie am Eingang von V. 14, wo es sonst heißen müßte: *da sprach er zu Gehasi*. Die Tilgung von V. 13–15 (Klostermann, Benzinger, Stade) ist zu plump, die Verse sehen nicht nach Glossatorenarbeit aus. Am einfachsten streicht man mit Gunkel und Greßmann[2] V. 12b als Variante zu V. 15a, allenfalls noch die zwei ersten Worte von V. 13 (Gunkel). Wenn dann nicht mitgeteilt ist, daß Gehasi dem Befehl nachgekommen und nachher wiederum die Antwort der Frau dem Elia übermittelt habe, so kann das nach den oben aufgeführten Beispielen nicht befremden.

3. Daneben besteht die andere Möglichkeit, daß die Botschaft im Munde des Boten ausführlich gegeben wird, nur kurz dagegen oder – nach I 3 – auch gar nicht in dem des Auftraggebers. Wenn die Beispiele dafür zu zählen sind, so hängt das mit der schon oben angedeuteten Bedeutungslosigkeit des Boten zusammen. In direkter Rede, aber mit *so* abgekürzt, erscheint der Auftrag Nu. 23, 5. 16, summarisch Nu. 22, 15–17; 2. Kö. 18, 17–19; 19, 2f.[2]). Ganz

[1]) Wo bekanntlich so viele Ergänzungen und Änderungen versucht worden sind.

[2]) Hier scheinen mir die Eingangsworte von V. 3 neben V. 5 unmöglich,

weggefallen ist er 1. Kö. 20, 5 (im Verlauf längerer Unterhandlungen), 2. 1, 5ff. (mit Nachholung).

Wir stehen am Ende unserer Untersuchung. Sie hat gezeigt, wie der hebräische Erzähler, abgesehen von Ausnahmen, die ihren besonderen Grund haben, wörtlicher Wiederholung tunlich aus dem Wege geht, wie er sie durch Kürzung, durch Variation, durch Nachholung mildert, oder durch Weglassung ganz vermeidet, während die Überlieferung umgekehrt die Tendenz hat aufzufüllen und auszugleichen. Solcher Einblick in die hebräische Erzählungstechnik ermöglicht auch, die Höhenlage dieser Erzählungskunst im Verhältnis zu derjenigen anderer Völker genauer zu bestimmen. Mit der Abneigung gegen Wiederholungen, der Vorliebe für Variation und Nachholung steht sie in der Mitte zwischen dem primitivsten Stil, der über solche Mittel noch nicht verfügt, und dem epischen, der die Wiederholung bewußt als Kunstmittel verwendet[1]).

Das ist das eine, worin ich den Ertrag einer solchen Untersuchung sehe. Das andere ist, daß wir damit Wegweiser und Grenzpfähle für unsere textliche und literarische Kritik gewinnen, die solche Gepflogenheiten des hebräischen Erzählungsstiles nicht unberücksichtigt lassen darf.

---

was m. W. von allen Kommentaren nur bei Marti, Jesaia z. St. bemerkt ist. Und zwar ist V. 5 zu streichen, nicht jene Worte in V. 3, da sonst die folgende Rede mit einem *so sollt ihr sagen* oder einer andern gleichwertigen Wendung eingeleitet wäre, wie es in den unter III 2 aufgeführten Beispielen immer der Fall ist; die eine Ausnahme 1. Sam. 25, 10 beweist nichts dagegen, da Nabals Schimpferei formal nicht als aufgetragene Botschaft gelten kann.

[1]) Hier wie darin, daß die raffinierte Kunst der griechischen Literatur nachklassischer Zeit wieder ganz dem Grundsatz der Variation huldigt, zeigt sich deutlich, wie ein und dieselbe Stilform auf verschiedenen Stufen und aus verschiedenen Gründen zu Verwendung kommen kann.

Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion.

Von Gustav Hölscher.

Die Bücher Genesis bis Könige bilden bekanntlich ein zusammenhängendes Werk, welches die Geschichte Israels von der Weltschöpfung bis zum Regierungsantritt Ewilmerodachs von Babylon 561 v. Chr. behandelt und welches seine vorliegende Gestalt einer jungen nachexilischen Redaktion verdankt. Es ist anerkannt, daß dieser großen Kompilationsarbeit ein älteres Werk über den gleichen Zeitraum zu grunde lag, das sog. deuteronomistische Geschichtsbuch. Dessen Verfasser (Rd) wiederum schöpfte, wie für den Hexateuch längst feststeht, aus dem sog. jehovistischen Werke (JE), einer Zusammenarbeitung aus zwei älteren Darstellungen der Sage und Geschichte (J und E). Cornill und Budde haben zuerst nachgewiesen, daß auch die Bücher Richter und Samuelis und der davon nicht abtrennbare Anfang des Königsbuches (I 1—2) auf JE fußen, und der Gedanke lag nun nahe, daß das gleiche alte Geschichtsbuch auch weiterhin im Königsbuche benutzt worden sei, für dessen ältere Grundlagen man bis dahin auf eine Annalen- und eine Tempelquelle geraten hatte. Im Anschluß an Gedanken von Kittel, Smend, Sellin und Klähn ist zuletzt Benzinger dieser Frage nachgegangen, ohne doch über meist willkürliche Vermutungen hinauszukommen.

Die erste Aufgabe einer literarischen Analyse des Königsbuches, die hier von neuem versucht werden soll, ist die Rekonstruktion des Werkes von Rd, d. h. die Ausscheidung derjenigen Elemente, durch die dieses Werk nachträglich vermehrt worden ist. Von diesen nachdeuteronomistischen Zutaten ist ein Teil von jüngeren Händen selbst verfaßt, ein anderer Teil dagegen ist von Ergänzerhand aus älteren Quellen nachgetragen. Schon Budde u. a. haben für Richter und Samuelis gezeigt, daß Rd eine große Anzahl von Stücken seiner Quelle JE aus bestimmten theologischen Gründen nicht in seine Darstellung aufgenommen und gelegentlich durch kurze zusammenfassende Überblicke ersetzt hat, daß aber ein Teil dieser Stücke aus JE später durch einen Ergänzer wieder in das Werk des Rd eingefügt worden ist; die Nähte dieser Flickarbeit sind vielfach noch deutlich erkennbar. Dasselbe läßt sich bei zahlreichen Abschnitten des Königsbuches zeigen.

a) Die Zeit Salomos und Jerobeams (I 1—14, 20).

1. Die Thronbesteigung Salomos (I 1, 1—2, 46). Ein von dem nachdeuteronomistischen Ergänzer aus JE nachgetragener Abschnitt

ist I 2,13—46a (J). Nach dem Schema des Rd gehört die Zensur über Salomo I 3, 3 gleich an den Anfang der Regierung Salomos. I 2, 46b nimmt I 2, 12b wieder auf. Stand I 2, 13—46a nicht im Werke des Rd, so ist auch das Testament Davids I 2, 1—9 nachdeuteronomistisch: die Ermordung der Parteigänger Adonjas wird in eine schon von David angeordnete Bestrafung umgedeutet; 2, 7 ist als Gegenstück zur Bestrafung Joabs erfunden; die Unechtheit von 2, 5—9 folgt schon daraus, daß in 2, 13ff. nichts entspricht (gegen Kuenen, Kittel). Der Hinweis auf die erfüllte Weissagung 2, 27 ist ein Fremdkörper in J, und zwar ein nachdeuteronomistischer, da 2, 13—46a nicht im Werke des Rd enthalten war.

2. Das Einleitungsschema für Salomo (I 2, 10—12; 3, 1—3). I 3, 2 und 3, 3b sind Dubletten. Kuenen und Kamphausen weisen 3, 2 an Rd; aber das einleitende רק ist beziehungslos. Dem Schema des Rd entspricht nur 3, 3, die Zensur über den König. 3, 2 ist Glosse zu 3, 3 (Kittel, Benzinger, Steuernagel); sie entschuldigt Salomos Höhenopfer mit der vor dem Tempelbau allgemein herrschenden Sitte. Die Zensur, die Rd dem Salomo 3, 3 erteilt, ist kein uneingeschränktes Lob, wie es nur David, Hiskia und Josia erhalten.

Das einleitende Rahmenschema des Rd umfaßte also die Verse I 2, 10—12; 3, 1. 3. Gleich hier wird die Arbeitsweise des Rd deutlich: das Schema stammt von ihm selbst, der Inhalt aus seinen Quellen. Quellenhaft wird also auch der Inhalt von 3, 1 sein, den Rd auf grund von I 7, 8; 9, 16. 24 formuliert hat. Wenn 3, 1a in LXX fehlt und 3, 1b in LXX an anderer Stelle (in LXX^1 hinter 5, 14, in LXX^2 in 2, 35c) steht, so hat das nichts zu besagen; der LXX-Text, den die Erklärer vielfach für ursprünglich halten (zuletzt bes. Benzinger), ist hier wie auch sonst durchweg sekundär und beweist nichts für die ursprüngliche Gestalt von Rd. Die Angabe über Salomos Gemahlin hier im einleitenden Rahmenschema des Rd entspricht der analogen Nennung der Königinmutter an andern Stellen; auch die Angaben des Rd über Davids Familie je zu Anfang der beiden Regierungsperioden Davids (Sam. II 3, 2—5; 5, 13—16) sind zu vergleichen.

3. Der Traum zu Gibeon und das salomonische Urteil (I 3, 4—28). Die Erzählung vom Traum zu Gibeon beginnt in 3, 5, nicht in 3, 4. Daß 3, 4 nicht bloß redaktionelle Klammer ist, verrät die במה (vgl. Sam. I 9, 12—14. 19. 25; 10, 5 J). Die Wiederholung der Ortsangabe בגבעון 3, 5 ist stilistisch hart und verrät Quellenmischung. Man wird 3, 4a zu J, 3, 5ff. zu E stellen dürfen; schon Kittel hat die Verwandtschaft von 3, 5ff. mit E empfunden (ähnlich Sellin und Benzinger). 3, 4b mit den tausend Brandopfern mag junge Zutat nach Chron. II 1, 6b sein.

3, 14 ist Zusatz einer deuteronomistischen Hand, doch wohl nicht von Rd. Ein weiterer Zusatz ist 3, 15bα: ויבא ירושלם ויעמד לפני ארון ברית אדני, welcher dem rechtmäßigen Kult in Jerusalem Rechnung trägt. 3, 15 ganz zu streichen (Wellhausen, Kittel, Benzinger), liegt kein Grund vor. Im übrigen ist die Erzählung vom Traumgesicht unversehrt. Für E spricht die Traumoffenbarung und der Gottesname אלהים 3, 5b. 11; man sieht, wie treu der Wortlaut der alten Quellen vielfach bewahrt ist; nur zu Anfang in 3, 5a ist unter dem Einfluß des Vorhergehenden יהוה korrigiert. Elohistisch belegt sind Wendungen wie: ויקץ .... והנה חלום Gen. 41, 7, ... וייטב הדבר בעיני Gen. 41, 37 (vgl. 45, 16), ויעש משתה לכל עבדיו Gen. 40, 20, vgl. ferner לבב und 3, 12 mit Ex. 10, 14. Gegenüber 3, 4a לזבח heißt es 3, 15: ויעל עלות ויעש שלמים.

Das אז 3, 16 knüpft jetzt an das Festgelage 3, 15b β an; vielleicht gibt 3, 4a die ursprüngliche Voraussetzung: die במה ist das Milieu der זנות. Die Erzählung vom salomonischen Urteil würde dann zu J gehören (vgl. auch Kittel und Benzinger). Jahvistisch belegt ist נכמרו רחמיו Gen. 43, 30, während sich anderes wie בי אדני, ילד, אמה (vgl. Sam. II 20, 17) wohl in beiden alten Quellen findet. Die Erzählung spielt ebenso wie 3, 5ff beim Regierungsantritt Salomos (vgl. 3, 28) und ist ein Gegenstück zu jener: beide Geschichten handeln von Salomos Weisheit: bei E ist sie göttliches Geschenk, bei J natürliche Anlage; bei E wird sie von Gott im Traum verheißen, bei J im Beispiel vorgeführt. Beide Erzählungen sind echte Sagen, welche beliebte Märchenmotive variieren; aus einem „Annalenwerk“ stammen solche Erzählungen nicht.

4. Salomos Hofhaltung (I 4, 1 – 5, 14). Kittel hält 4, 1 für den Anfang eines Annalenwerkes über Salomo; denn der Vers setze neu ein und kenne das vorhergehende Kapitel nicht. Diese Ansicht ist kaum haltbar. Ein Buchanfang ist 4, 1 nicht. Die stilistische Verschiedenheit des Kapitels vom vorhergehenden erklärt sich anders. 4, 1 ist mit Sam. II 8, 15 zu vergleichen, und 4, 1 – 6 steht auf einer Stufe mit Sam. II 8, 15 – 18, nach Budde einem Auszuge aus JE von der Hand des Rd. Die meisten Namen der Liste 4, 1 – 6 finden sich schon unter David (Sam. II 8, 15 – 18; 20, 23 – 26). 4, 4b ist Glosse (vgl. 2, 35). Da der Frohnmeister Adoniram (I 12, 18 vgl. Sam. II 20, 24) wahrscheinlich zu J gehört, so wird auch 4, 1 – 6 wohl dem Inhalt nach aus J genommen sein.

Ebenso dürfte die zweite Liste 4, 7 – 19; 5, 7 – 8 aus J stammen; das einzelne Wort כלכל 4, 7, 5, 7 beweist schwerlich gegen J (vgl. übrigens Budde zu Sam II 19, 33f. 20, 3). Glossen sind: in 4, 13b: לו חות יאיר bis בגלעד und ששים bis נחשת; in 4, 19 ארץ סיחון bis הבשן.

4, 20 – 5, 6 ist legendenhaftes Geröll, welches dem Werk des Rd nicht angehört hat. 4, 20 – 5, 1 malt das Schlaraffenleben unter Salomo,

dem ganz Vorderasien Gaben bringt und dient. Ebenso ist 5,2—3 junge Legende; mit den hier angegebenen Rationen hätte Salomo nach Kittel 33000 bis 36000 Personen verköstigen können. 5,4—5 ist Dublette zu 4,20—5,1 und späten Ursprungs (vgl. עבר הנהר). 5,6 stammt aus der Stelle 10,26, deren Zahlen hier übertrieben werden.

Ebenso legendenhaft ist 5,9—14, ein Abschnitt über Salomos Weisheit. Aber die Weisheit ist hier nicht wie bei J und E (I 3) die des Herrschers und Richters, sondern die des Zauberers und Spruchdichters, von der die spätere Volkslegende über Salomo fabulierte; von der Moralweisheit der Proverbien ist hier nicht die Rede. 5,14 klingt fast wie eine Überleitung zu I 10,1—10.13, der Legende vom Besuch der Königin von Saba, mit der 5,9—14 innerlich verwandt ist. Hier wie dort ist Salomo Märchenheld.

5. Vorbereitungen zum Tempelbau (I 5,15—32). 5,23f. und 5,28 widersprechen sich: dort bringen Hirams Knechte Bauholz vom Libanon auf Flößen zu einem Hafen, von wo Salomo dasselbe abholen läßt, hier dagegen schickt Salomo seine israelitischen Frohnarbeiter zum Holzfällen monatweise in den Libanon. 5,27—28 gehört zu J (vgl. den Frohnvogt Adoniram I 4,6; 12,18 und die monatweise Arbeitseinteilung I 4,7; 5,7). Für 5,15—26 liegt es dann nahe an E zu denken. Die Sache spielt zu Anfang der Regierung Salomos, würde also gut an 3,5ff. anschließen; dazu paßt die Hervorhebung der Weisheit Salomos in Vers 21, den zu streichen kein Grund vorliegt. Eher ließe sich der Satz 26a, der an ungeschickter Stelle steht, streichen. Vergleiche ferner: העם הרב הזה 5,21 mit עם רב 3,8 und עמך הכבד הזה 3,9; שנה בשנה 5,25 mit Sam. I 1,7, 7,16 (E nach Budde). Daß gerade E über den Tempelbau Salomos berichtet hat, liegt an sich nahe und wird durch Sam. II 7 sogar gefordert: die vorläufige Zurückweisung des Planes Davids blickt schon voraus auf dessen Ausführung durch Salomo. Daß die Verhandlung mit Hiram mindestens mit JE zusammenhängt, wird durch die Notiz Sam. II 5,11 bestätigt, wornach Hiram schon dem David Zedernholz und Zimmerleute zum Bau eines Palastes schickte; doch ist nicht auszumachen, ob dort J oder E vorliegt. In 5,17—19 sehen die neueren Erklärer meist deuteronomistische Zutat, doch liegt auch hier wohl im wesentlichen alter Text aus E vor. Selbst bei 5,19b ist nicht sicher zu entscheiden, ob der Satz die Glosse Sam. II 7,13 voraussetzt oder ob umgekehrt jene Glosse erst aus unserer Stelle in den Samuelistext gekommen ist (Benzinger).

I 5,15—26 läßt sich indes schwerlich lostrennen von dem folgenden Bauberichte I 6—7 und von den im weiteren Verlaufe des Königsbuches verwerteten alten Quellennachrichten. Das Zedern- und Zypressenholz 5,22.24 (statt dessen allerdings 5,20 nur von Zedernholz die Rede ist) gehört mit dem Bauberichte zusammen. Das Zusammen-

arbeiten der beiderseitigen Knechte 5, 20 erinnert lebhaft an I 9, 27; 22, 50. Zu אתו משחו למלך תחת אביהו 5, 15 vgl. II 11, 12; 23, 30. Zu ויהי שלום בין חירם ובין שלמה 5, 26b vgl. I 14, 30; 15, 7b. 16; 22, 45. Zu ויכרתו ברית שניהם 5, 26b vgl. I 15, 19 (20, 34). Die Entscheidung der Quellenfrage in I 5, 15–26 hat, wie schon hier deutlich wird, weitreichende Konsequenzen. Die Quellennachrichten für die Königsgeschichte, die ich vorläufig mit der Chiffre K (eventuell Kj = judäische, Ke = ephraimitische Königsgeschichte) bezeichnen will, lassen sich durch das ganze Königsbuch von I 6 bis II 25 mit Sicherheit verfolgen. Aus der Gleichung K = E aber ergäbe sich dann eine Hinabrückung des Elohisten bis ins Exil. Ich stelle die Frage, die an dieser Stelle noch nicht spruchreif ist, vorläufig zurück.

Es bleiben noch die Schlußverse des Kapitels. 5, 29–30 haben jedenfalls mit 5, 27–28 (J) nichts zu tun, wie die übertrieben hohen Zahlen zeigen. Die Vorlage von 5, 30 ist 9, 23 (K), aber dort sind die Zahlen weit bescheidener. 5, 29–30 ist also legendarische Ausschmückung von zweiter Hand. Zum Bauberichte dagegen, also zu K gehören 5, 31–32; man beachte אבנים גדלות אבנים יקרות (vgl. 7, 9–11), ליסד (vgl. 6, 37), גזית (vgl. 6, 36; 7, 9. 11. 12). In dem verderbten והגבלים 5, 32 steckt offenbar ein bautechnischer Ausdruck.

6. Der Baubericht (I 6, 1–7, 51). Das Datum 6, 1 ist überfüllt; die zwischen בשנה הרביעית und למלך שלמה על ישראל stilwidrig (vgl. II 25, 1. 27; Hagg. 1, 1) eingesprengte Monatsangabe ist aus 6, 37 nachgetragen. Von den beiden Jahresangaben gehört das 480. Jahr seit dem Auszuge in das chronologische System des Rd, von welchem auch die Synchronismen der Königsbücher stammen (vgl. Steuernagel, Einl. § 77, 5 und dazu 77, 6,; 81, 3b), das 4. Jahr Salomos also zum alten Bauberichte des K, welcher auch I 14, 25; II 12, 7; 18, 9 ähnlich datiert.

Was die Ausscheidung der zahlreichen fremden Zutaten im Bauberichte anlangt, so darf trotz Benzinger immer noch auf die grundlegende Untersuchung von B. Stade (ZATW 1883, S. 129–177) verwiesen werden. Als ursprünglicher Kern des Bauberichts ist etwa 6, 2–6. 8. 10. 15–17. 20. 23a. 26. 24–25. 27. 31. 33–34. 36–38; 7, 1–12 anzusehen (streiche in 6, 17 לקדש קדשים; in 6, 20 ולפני und ויצפהו זהב סגור); dazu kommt der Bericht über die Anfertigung der Tempelgeräte 7, 13–40. Letzterer ist gegen den Schluß mehrfach aufgefüllt und in 7, 41–45 durch eine nochmalige Aufzählung der einzelnen Geräte ergänzt; hierzu gehört auch der inhaltlich bemerkenswerte Satz 7, 46, der sich an den ursprünglichen Baubericht stilistisch nicht anschließen will. 7, 48–50 schwelgt, wie alle jüngeren Zutaten dieses Berichtes, in Gold. Die genannten Zutaten sind offenbar sämtlich jünger als Rd, ebenso wie das an ungeschickter Stelle eingeflickte

Jahvewort 6, 11—13; dem Rd sind solche farblosen, ad hoc erfundenen Jahveworte sonst fremd.

Wellhausen u. a. finden die Reihenfolge: Tempelbau, Palastbau, Tempelgeräte (und Palastgeräte 10, 16—20a) seltsam. Aber sie ist nicht unverständlich; denn Tempel und Palast bildeten baulich eine Einheit. Der Verfasser beschreibt zuerst die Bauten, dann das Inventar. Die Stellung des Tempels vor dem Palast begreift sich nicht nur aus dem besonderen Interesse des K am Tempel, sondern entspricht auch der baulichen Anlage und der antiken Auffassung, nach welcher der Tempel den Mittelpunkt bildet und der König neben dem Gott in dessen Hause wohnt (vgl. die Tempel- und Palastanlage Ramses' III. zu Medinet Habu und dazu Uvo Hölscher, das Hohe Tor von Medinet Habu 1910).

Kittel leitet I 7, 13ff. aus einer anderen Quelle als 6, 2—7, 12 her; aber das verbietet die beiden Stücken gemeinsame Terminologie. Man vergleiche כתף הבית הימנית 6, 8; 7, 39, האחד und השני 6, 24. 26f. 34; 7, 15. 17f., קצב 6, 25; 7, 37, וכן ....השני[ת] 6, 26; 7, 15. 18, טור 6, 36; 7, 2—4. 12. 18. 20. 24. (42), כמעשה 7, 8. 26. 33, sowie die gleichartigen Bestimmungen von Länge, Breite, Höhe. Andererseits berührt sich der Baubericht verschiedentlich mit dem sonstigen Sprachgebrauche von K, vgl. כתף הבית הימנית I 6, 8; 7, 39; II 11, 11, דלתות I 6, 34; II 18, 16, ירח I 6, 37f.; 8, 2; II 15, 13[1]). K interessiert sich besonders für die Schicksale des Tempels und seines Inventars; er berichtet später ganz regelmäßig darüber, wie die von Salomo gestifteten Schätze im Laufe der Zeit abhanden gekommen sind. So hängt II 16, 17 mit der Stelle I 7, 23—39, so II 25, 13 mit I 7, 15—22, so II 12, 14 mit I 7, 40 zusammen; außerdem setzt II 16, 14. 18 voraus, daß im Baubericht ursprünglich auch von der Anfertigung des bronzenen Altars berichtet war (der Satz Chron. II 4, 1 stand ursprünglich auch im Baubericht, und zwar hinter I 7, 22).

Der Schluß des Bauberichtes steckt in I 7, 51. Auch hier wieder die Terminologie von K: die Worte ויבא את קדשי....אביו.....ואת הכסף ואת הזהב ואת הכלים בית יהוה wiederholen sich fast wörtlich in I 15, 15 (zu הביא קדש vgl. auch II 12, 5. 10. 11. 14; 22, 4); zu אוצרות vgl. I 14, 26; 15, 17; II 12, 19; 14, 14; 16, 8; 18, 15 (zu II 24, 13 s. u.).

7. **Die Überführung der Lade und der Tempelweihspruch** (I 8, 1—13). In I 8, 1—13 ist der Text ungewöhnlich stark aufgefüllt; viele der sekundären Zusätze fehlen noch in LXX. Doch ist der blinde Glaube an den LXX-Text hier, wie auch sonst, vom Übel, da LXX öfters auch eigenmächtig gestrichen hat.

---

[1]) K scheint ursprünglich ירח gebraucht zu haben, welches Rd in II 15, 8; 13, 31; 24, 8 durch das ihm geläufige חדש ersetzt hat. Was J und E anlangt, so findet sich ירח nur noch bei E (Ex. 2, 2), außerdem Dt. 21, 13; 33, 14 und in jüngerer Zeit Sach. 11, 8; Hi. 3, 6; 7, 3; 29, 2; 39, 2.

In 8,1a streiche mit LXX sowohl die Worte ואת כל ראשי המטות נשיאי האבות לבני ישראל (Stil des P) als auch אל המלך שלמה (stilistisch störend); als Subjekt liest LXX vielleicht mit Recht המלך שלמה und als Objekt את כל זקני ישראל. — In 8,1b ist ארון ברית יהוה die übliche Korrektur des Rd für das in 8,4 noch erhaltene ארון יהוה der Quelle. — In 8,2 hat LXX gründlicher als billig aufgeräumt, indem sie nur בירח האתנים übrig ließ und dies zu 8,1 zog. Aber zwei Zeitbestimmungen im selben Satze (אז und בירח האתנים) vertragen sich nicht. 8,2 muß gehalten werden bis auf die Glosse הוא החדש השביעי. — 8,3a ist als Dublette zu 8,2 mit LXX zu streichen. — In 8,4 ist die Stiftshütte samt Inventar Zutat; 8,4b (mit den Priestern und Leviten) ist als Glosse zu 8,4a mit LXX zu zu streichen. — In 8,5 streiche mit LXX עדת und הנועדים עליו (beides Stil des P). — In 8,6 streiche ברית (vgl. 8,1) und lies nach LXX vielleicht nur הארון; אל קדש הקדשים (Stil des P) ist Glosse zu אל דביר הבית. — In 8,7 lies mit Chron. ויסכו על מקום הארון. — In 8,8 streiche מן הקדש (Stil des P) als Glosse zu על פני הדביר. — In 8,9 fordert die Grammatik die Einfügung von לחות הברית vor dem zweiten אשר; LXX hat diese Einfügung vor dem ersten אשר. Aber stilistisch sind die zwei Relativsätze nebeneinander nicht zu halten; 8,9b ist jüngerer Zusatz, 8,9a also älter. Die zwei Steintafeln und der Horeb weisen auf eine jehovistisch-deuteronomistische Feder (vgl. Ex. 24,12; 34,1. 4; Dt. 4,13; 5,19; 9,9—11; 10,1. 3). Der Protest gegen gewisse Vorstellungen über den Inhalt der Lade weist in eine Zeit, da die Lade nicht mehr existierte. — 8,10—11 ist junge Zutat; das lehrt nicht nur קדש, sondern vor allem auch die Wolke im Tempel, die der Wolke in der Stiftshütte des P entspricht (vgl Ex. 40,34—37; Lev. 16,2; Num 9,15—22; 10,11—12; 17,7, auch Hes. 10,3—4); P pflegt, wie diese Stelle, von הענן zu reden, während J עמוד [ה]ענן (Ex. 13,21f.; 14,19. 24; 33,9f.; Num. 12,5; 14,14; Dt. 31,15 vgl. Neh. 9,12. 19) und nur im Zusammenhang gelegentlich הענן (Ex. 34,5; Num. 11,25; 12,20) sagt. Bei P begegnet auch der Ausdruck, daß die Wolke (Ex. 40,35 vgl. Hes. 10,3f.) oder der כבוד יהוה (Ex. 40,34 vgl. Hes. 43,5; 44,4; Chron. II 7,1—2) die Stiftshütte „füllte"; überhaupt gehört ja der כבוד יהוה ebenso wie לשרת zum Stile des P. Auch der Inhalt zeigt, daß 8,10—11 nicht aus alter Quelle stammt. JE kennt die mythische Vorstellung der Wolkensäule wohl in der Sagenzeit der Wüste, aber nicht in der geschichtlichen Zeit. — 8,12—13 bringen den Weihspruch Salomos. Der Anfang des Spruches ist nur in LXX erhalten. Am Schlusse hat LXX die gewiß echten Worte bewahrt: οὐκ ἰδοὺ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς, was auf הלא היא כתובה בספר הישר zurückgehen wird.

Von allen diesen jungen Zutaten stammt nur ברית und vielleicht noch בחג 8,2 von Rd. Die Bemerkung 8,9a könnte der alten Quelle wohl angehören.

Der alte Text hatte also folgende Gestalt:

[1] *Dann versammelte der König Salomo alle Ältesten Israels zur Feier nach Jerusalem,* um die Lade (des Bundes) Jahves aus der Davidsstadt heraufzuholen. [2] *Und es versammelten sich zur Feier beim König Salomo alle Männer Israels im Monde Ethanim* (am Feste?), [3] *und die Priester trugen die Lade,* [4] und sie holten die Lade Jahves herauf, [5] *während der König und ganz Israel mit ihm vor der Lade Schafe und Rinder schlachteten, die nicht zu zählen noch zu berechnen waren vor Menge.* [6] *Und die Priester brachten die Lade* (des Bundes) *Jahves an ihren Ort in das Adyton des Tempels unter die Flügel der Keruben;* [7] *die Keruben nämlich*

breiteten die Flügel aus über den Ort der Lade, sodaß die Keruben die Lade und deren Tragstangen von oben bedeckten; [8]*doch waren die Tragstangen so lang, daß man ihre Spitzen vor dem Adyton wahrnehmen konnte; nur draußen konnte man sie nicht wahrnehmen. Und sie blieben dort bis zum heutigen Tage.* [9]*In der Lade war nichts außer den zwei Steintafeln, die Moses auf dem Horeb hineingelegt hatte.*

[12]Damals sprach Salomo:

Die Sonne setzte Jahve ans Himmelszelt,
Er selber beschloß, im Dunkeln zu wohnen.
[13]Baue ein Haus zur Heimstatt mir,
Zum Wohnsitz mir in Ewigkeit.

So steht es geschrieben im „Buche des Wackeren“.

Wenn Budde recht hat, daß alle Zitate aus dem ספר הישר (Jos. 10, 12; Sam. II 1, 18—27) zu J gehören, so wäre die Quelle für 8, 12—13 J. Die Einführung mit אז kennt J in ähnlichen Fällen, wie hier (vgl. Ex. 4, 26; Num. 21, 17; Jos. 10, 12). Mag man übrigens über die Zuweisung zu J oder E streiten, jedenfalls beweist das Zitat, daß auch der Geschichte Salomos noch das alte Sagenbuch JE als Quelle zugrunde liegt; diesem Schlusse dadurch auszuweichen, daß man 8, 12—13 als Nachtrag aus jenem Liederbuche erklärt (so zuletzt Steuernagel, Einl. S. 357), ist nicht berechtigt. Daß JE, nachdem er in Sam. II 6, 12 von der Überführung der Lade in die Davidsstadt erzählt hat, auch von ihrer endgültigen Unterbringung im Tempel Salomos berichtet hat, versteht sich beinahe von selbst. 8, 1b erinnert deutlich an Sam. II 6, 15, und da Sam. II 6 wohl jahvistisch ist, so wird man auch 8, 1b und 8, 4aα zu J stellen. Dieser Text aus J sagt ארון יהוה (8, 1b. 4aα), während der übrige Text הארון (8, 3b. 5—7) sagt.

Dieser übrig bleibende Text in 8, 1—9 läßt die altertümlichen Farben von Sam. II 6 ganz vermissen. Es kann nicht bezweifelt werden, daß er den Schluß des Bauberichtes darstellt. Auf Zusammenhang mit dem Baubericht weist besonders deutlich das Monatsdatum 8, 2 בירח האתנים (vgl. I 6, 37f.). Diesen so ganz unerfindbaren Ausdruck mit Stade als frühe Glosse auszuscheiden, ist nicht erlaubt. Gewiß ist das Verhältnis dieses Datums zum Datum der Vollendung des Tempelbaus I 6, 38 nicht ganz durchsichtig, aber gerade darum war es unerfindbar; ein Glossator wäre nie auf die Ausdrücke ירח und אתנים verfallen[1]). Mit dem Bauberichte berührt sich der Bericht über die Unter-

[1]) Manche meinen, ursprünglich habe hier der 8. Monat, Bul, gestanden; dieser sei nach I 12, 32 auch in Jerusalem der alte Festmonat gewesen; später habe man dem Gesetz entsprechend dafür den 7. Monat in den Text korrigiert. Aber I 12, 32 besagt nicht, daß man in Juda das Herbstfest im 8. Monat feierte, vielmehr brand-

bringung der Lade im Adyton auch sonst: דביר 6, 23, כרובים 6, 23ff., פרש כנפים 6, 27, מלמעלה 7, 25, על־פני 6, 3, החוצה 6, 6; außerdem vgl. aus K: על־פני II 16, 14 und besonders die nahen Berührungen mit II 23, 1–2, wo Josia „alle Ältesten Judas und Jerusalems" versammelt und wo er und „alle Männer Judas und alle Bewohner Jerusalems mit ihm" zum Tempel hinaufgehen[1]).

8. Die Weihrede und das Weihgebet Salomos (I 8, 14–61). Es ist anerkannt, daß die Weihrede und das Weihgebet Salomos nicht einheitlich sind. Aber gerade bei diesen Abschnitten ist die richtige Erkenntnis der Quellenschichtung besonders wichtig für die literarische Beurteilung des ganzen Königsbuchs. Die herrschende Meinung unterscheidet bekanntlich zwei Redaktoren des Königsbuches, einen vorexilischen Rd[1] und einen exilischen Rd[2]. Auf diese zwei Redaktoren pflegt man dann den Abschnitt 8, 14–61 zu verteilen. Daß das unrichtig ist, läßt sich leicht zeigen. Achtet man auf Stil und Terminologie des Abschnittes, so gliedert sich derselbe ohne weiteres in drei Schichten:

A: 8, 14–26. 28–29
B: 8, 27. 30–43. 52–61
C: 8, 44–51

Dabei nehme ich an, daß השמים in 8, 22 Zusatz nach B, und daß 8, 54b samt dem ויעמד in 8, 55 eine wegen Chron. II 6, 13 eingefügte Glosse ist.

Von den drei Schichten ist A die älteste. Benzinger glaubt aus 8, 25f. schließen zu dürfen, daß der Verfasser den Bestand des Königtums voraussetze, also vor dem Exil schreibe; er weist die Stelle deshalb seinem Rd[1] zu. Dabei übersieht er aber, daß die Verheißung an das Haus Davids bereits in bedingter Form wiedergegeben wird. Alle diese Verheißungen an David und sein Haus gehen auf Sam. II 7, 12. 14–16 zurück. Diese älteste Stelle, die nach Budde in ihrem Kern wohl elohistisch ist, gibt die Verheißung noch in unbedingter Form, glaubt also noch an den dauernden Bestand der Dynastie Davids; die jüngeren deuteronomistischen Wiederholungen (I 2, 4; 8, 25; 9, 4f. Jer. 17, 25; 22, 4; Ps. 132, 12 vgl. Ps. 89, 30–38) dagegen sind alle bedingt formuliert, rechnen also mit dem Untergang der Dynastie, d. h. sie setzen in jedem Falle das Exil voraus[2]). Schon die Schicht A ge-

markt die samariterfeindliche Legende dort gerade jene Einrichtung Jerobeams als Verstoß gegen das Gesetz. Möglich, daß die Bewohner Samarias wirklich das Herbstfest einen Monat später, als die Juden in Judäa, zu feiern pflegten; möglich sogar, daß dies schon alter, dem verschiedenen Klima der Landschaften entsprechender Brauch war.

[1]) 8, 5b erinnert an I 3, 8 (E) und Gen. 16, 10; 32, 13 (Re); ebenso der Horeb und die zwei Steintafeln 8, 9a.

[2]) Daraus folgt indes nicht, daß Sam. II 7, 12. 14–16 vorexilisch sei. Auch hier kann die Deportation der letzten Könige Judas recht wohl schon vorausgesetzt

hört nicht mehr zu Rd. Das zeigt wohl der Ausdruck כל קהל ישראל 8, 14. 22 vgl. Lev. 16, 17; Dt. 31, 30; Jos. 8, 35; Kg. I 12, 3; Chron. I 13, 2; II 6, 13 (in Jos. 8, 35; Chron. II 6, 13 heißt es wie 8, 22 נגד כל ק״ י״). 8, 17—19 setzen bereits die Glosse Sam. II 7, 13 voraus, die jünger als Rd ist. Der Sprachgebrauch berührt sich durchweg mit den jüngeren deuteronomistischen Zusätzen im Königsbuch und in der späteren Literatur: להיות שמי שם 8, 16. 29 vgl. II 23, 27, היה עם לבב 8, 17. 18 vgl. Chron. I 22, 7; II 1, 11 (auch Chron. I 28, 2; II 29, 20), בנה בית לשם יהוה 8, 17—20 vgl. I 3, 2; 5, 17. 19; Chron. I 22, 7—8. 10. 19; II 1, 18; 2, 3, הטבת 8, 18 vgl. II 10, 30, הקים דברו אשר דבר 8, 20 vgl. I 2, 4; 6, 12, כסא ישראל 8, 20. 25 vgl. I 2, 4; 9, 5; 10, 9; II 10, 30; 15, 12, עבדך דוד 8, 24—26 (die jüngeren Stellen lieben diese Voranstellung von עבד vor den Eigennamen I 11, 32; 14, 8. 18; 15, 29; II 9, 36; 10, 10; 14, 25; 21, 8; dagegen z. B. II 8, 19 Rd u. a. — Das Weihgebet handelt ausschließlich von der Erfüllung der dem David gegebenen Verheißung des Tempelbaus durch Salomo, die eben jetzt sich erfüllt hat. Insoweit bleibt das Gebet also ganz im Rahmen der Geschichtserzählung. Deshalb bittet auch der Schluß 8, 28—29 nur um die Erhörung des Gebetes Salomos.

Dies ältere Gebet hat dann jüngere Hände zu Erweiterungen veranlaßt. Ein Interpolator B hat die Verse 8, 27. 30—43 zugesetzt. 8, 27 ist nach vorn und hinten zusammenhangslos. 8, 30 wiederholt überflüssigerweise 8, 29b. Der Interpolator B verliert die geschichtliche Situation der salomonischen Tempelweihe aus den Augen; statt vom Gebete Salomos redet er allgemein von den manigfaltigen Gebeten der Tempelbesucher an heiliger Stätte, die Jahve von seiner himmlischen Wohnung aus erhören möge. Er behandelt dies Thema durch Aufzählung verschiedener Einzelfälle. Benzinger meint, es sei wahrscheinlich, daß schon die ältere Fassung des Gebetes — nach ihm der vorexilische Rd [1] — derartige Einzelfälle enthalten habe; warum das wahrscheinlich sein soll, sagt er nicht und ist auch nicht einzusehen. Fünf Einzelfälle von Gebeten zählt der Verfasser nach einem allgemein einleitenden Verse 8, 30 auf: 1. beim Offenbarungseide (8, 31—32), 2. bei Niederlage im Kriege (8, 33—34), 3. bei Dürre (8, 35—36), 4. bei Hungersnot, Pest, Mißwachs, Heuschrecken, Feindesnot und allerlei Plage und Krankheit (8, 37—40), 5. bei der Wallfahrt eines Ausländers zum Tempel (8, 41—43). Alle diese fünf Abschnitte sind formell ganz gleich gebaut: der Vordersatz betont, daß das Gebet „an dieser Stätte“ bezw. „in diesem Hause“ geschehe, der Nachsatz wird eingeleitet durch: „dann mögest du hören (am Orte deines Wohnens) im Himmel und handeln bezw. verzeihen“. Die Betonung des himmlischen Wohn-

---

sein. Gerade die Nachdrücklichkeit, mit der der Bestand der Dynastie verheißen wird, klingt so, als ob dieser durchaus nicht mehr selbstverständlich wäre.

sitzes Gottes, der nicht „bei den Menschen wohnt" (8, 27), ist dem Verfasser besonders wichtig; vom Tempel heißt es nur, daß Jahves „Name über diesem Hause genannt ist" (8, 43), während der Interpolator A wenigstens den Namen Jahves im Tempel wohnen läßt. Auch die Terminologie dieser Stücke ist unter sich durchweg die gleiche: עמך ישראל (8, 30. 33. 34. 36. 38. 41. 43 gegen bloßes עמך 8, 44), יחטאו לך (8, 33. 35), האדמה אשר נתתה לאבתם (8, 34. 40 gegen ארצם 8, 48), כל עמי הארץ (8, 43). Es ist deshalb ganz ungerechtfertigt, den fünften Fall vom wallfahrtenden Ausländer 8, 41—43 von jenen andern vier Fällen abzutrennen. Benzinger u. a. tun dies auch nur deshalb, weil sie das Weihgebet ihrem vorexilischen Rd[1] zuschreiben möchten, während sie die exilische oder nachexilische Herkunft von 8, 41—43 nicht gut bestreiten können. Bei diesem fünften Falle ist die Datierung in der Tat klar. Das Proselytentum ist erst eine Wirkung des Exils gewesen. Noch das Deuteronomium hat wohl für den גר, aber nicht für den נכרי Interesse. Erst bei Tritojesaja (56, 6 f.) ist der Tempel ein Bethaus für alle Völker. Ist also der fünfte Fall nachexilisch und nachdeuteronomisch, so auch die andern vier Fälle. Der Bestand des Tempels wird vorausgesetzt, d. h. der des nachexilischen Tempels. Benzinger, der 8, 31—40 für vorexilisch halten möchte, streicht zu diesem Zwecke konsequent, aber willkürlich überall das (מכון שבתך) השמים.

Ein dritter Interpolator C hat noch zwei weitere Fälle in 8, 44—51 nachgetragen, nämlich: 1. bei Krieg gegen die Feinde Israels (8, 44—45), 2. in der Gefangenschaft der Feinde (8, 46—51). Der erste dieser beiden Fälle ist reine Dublette zu 8, 33—34, erweist sich also schon aus diesem Grunde als Nachtrag. Er hat für den Interpolator eigentlich keine selbständige Bedeutung — man braucht deshalb auch nicht anzunehmen, daß das Volk zur Zeit dieses jüngsten Interpolators wirklich noch nationale Kriege führte —, sondern soll nur den zweiten Fall vorbereiten. Dieser setzt voraus, daß Israel in Feindesland lebt, im „fernen oder nahen Lande". Das Volk ist in der Welt zerstreut zur Strafe für seine Sünde; seine Bekehrung ist für Jahve das Motiv zum Helfen[1]). Beide Fälle erwähnen das Gebet in der Richtung zur

[1]) 8, 50 hofft auf das Erbarmen der heidnischen Feinde. Benzinger sieht darin einen Beweis für „exilische" und gegen „nachexilische" Abfassung. Er arbeitet da — wie es übrigens auch sonst bei den Gelehrten noch meistens geschieht — mit einem Begriff des Exils, wie ihn die volkstümliche biblische Geschichte vertritt, der aber geschichtlich falsch ist und jüdischer Anschauung nie entsprochen hat. Für die Juden dauert das Exil noch heute an, und das ist auch die Auffassung aller jüdischen Schriftsteller in der sog. „nachexilischen" Zeit. Nebenbei bemerkt sind die 70 Jahre von Jer. 25, 11 f. keine Berechnung des „Exils", sondern der Dauer der babylonischen Herrschaft vom Falle Assurs 608/6 bis zum Falle Babels 538. Höchstens auf die ganz sekundäre, richtiger tertiäre Stelle Jer. 29, 10 könnte man sich für jene populäre Vorstellung vom Exil berufen, wo die Rückkehr aus Babel verheißen wird, „wenn

heiligen Stadt, zum Tempel, zum heiligen Lande, setzen also wie Dan. 6, 11 die Sitte der Kibla voraus. Beide Fälle sind schematisch gleich gebaut: כי ...... והתפללו אל .... דרך .... העיר אשר בחרת בה והבית אשר בניתי לשמך ושמעת השמים את־תפלתם ואת־תחנתם ועשית משפטם. Man sieht, er ahmt den Interpolator B nach, unterscheidet sich aber in Einzelheiten doch von dessen Schema. Eigentümlich sind ihm (gegenüber dem Interpolator B): שביהם (8, 47. 48. 50), מתוך כור הברזל (8, 51).

8, 52—53 knüpfen nicht an 8, 51 an. Der Anfang ist eine ungeschickte Nachahmung von 8, 29, und 8, 53 ist reine Dublette zu 8, 51. Die Verse können weder von A noch von C stammen, sondern höchstens von B. Ich halte trotz Benzinger, der die Anschlußmöglichkeit an 8, 43 bestreitet, wenn auch nicht für sicher, so doch für möglich, daß 8, 52—53 dem Interpolator B angehören. Mit B berührt sich jedenfalls der Sprachgebrauch: עבדך ..... ועמך ישראל (8, 52 vgl. 8, 36) und כל עמי הארץ (8, 53 vgl. 8, 43)

8, 54b und ויעמד in 8, 55 ist Glosse wegen Chron. II 6, 13 (s. o.). 8, 54—61 schließen sich nicht an A an; denn die Wiederholung des Segens (8, 14 und 8, 55) ist nicht am Platze. Für einen und denselben Verfasser wäre auch diese neue, wieder mit ברוך eingeleitete Rede des Guten zu viel (8, 15 und 8, 56). Dieser Verfasser sagt nicht wie A (8, 15. 17. 20. 23. 25f.) יהוה אלהי ישראל, sondern nur יהוה (8, 56); dagegen berührt er sich mit dem Sprachgebrauch von B: תפלה und תחנה (8, 54 vgl. 8, 38. 33), עמי ישראל (8, 59 vgl. 8, 30. 33f. 36. 38. 41. 43), כל עמי הארץ (8, 60 vgl. 8, 43. 53). Im Unterschied von A, der von der Erfüllung der Davidsverheißung redet, hat unser Verfasser es mit der Moseverheißung zu tun (8, 56). Klostermann und Benzinger halten 8, 57—58 und 8, 59 [60] 61 für Dubletten und stellen die letzteren Verse wegen der Wendung עשה משפט (8, 59 vgl. 8, 45. 49) zu C. Für nötig halte ich das nicht. Die Dubletten sind nicht augenfällig, und eine gehörige Weitschweifigkeit ist ja deuteronomistischer Stil.

9. Die Tempelweihe (I 8, 62—66). 8, 62—66 bringen den Abschluß der Feierlichkeiten. Das deuteronomistische Gepräge des Abschnittes ist deutlich. Auch die Angabe, daß der Bronzealtar vor Jahve zu klein für die Opfermengen war (8, 64b), gehört sicher nicht zur alten Quelle; diese würde gewiß nicht den Altar erst durch Salomo anfertigen lassen (vgl. zu 7, 23) und ihn dann gleich bei der ersten Gelegenheit als unzureichend hinstellen. Benzinger sieht sich, da er

---

70 Jahre für Babel verflossen sein werden", was auf die apokryphe Rückkehr des Volkes unter Cyrus zu gehen scheint. Indes ein Ende des „Exils" ist das selbst nach dieser Stelle nicht. Das Ende des „Exils" kommt erst „an jenem Tage", wenn die Diaspora von allen vier Winden heimkehren wird. Es steht also nichts im Wege, 8, 44—51 weit hinter die Zeit des Cyrus zu setzen. Daß man bei der einstigen Rückkehr auf das Wohlwollen der Heiden hofft, bezeugen auch andere, sicher späte Stellen wie Jes. 14, 2; 60, 4; 66, 20.

den Kern des Berichtes für alt hält, genötigt, die legendenhaften Hekatomben 8, 63 zu streichen; ebenso streicht er die Aufzählung der Opferarten in 8, 64aβ bβ, da sie dem bloßen זבח 8, 62 nicht entsprächen. Aber mit 8, 64bβ muß auch 8, 64bα und damit ganz 8, 64 fallen. Der Rest 8, 62. 63b aber ist schwerlich als alter Text zu halten.

Ich bezweifle, daß 8, 62—66 von Rd verfaßt ist. Es ist sonst nicht die Art des Rd, neuen Legendenstoff zu erfinden. Auch hätte er, der sonst überlegend und sorgfältig redigiert hat, schwerlich die Dubletten 8, 5 und 8, 62 nebeneinanderstehen lassen. Dazu kommt allerlei Einzelnes: מלבוא חמת עד נחל מצרים 8, 65 erinnert an II 14, 25; das plötzliche Auftreten der 1. Pers. Plur. אלהינו 8, 65 fällt ganz aus dem Stil des Rd heraus; zu לאהליהם 8, 66 vgl. II 13, 5. Gegen späte Entstehung des Stückes spricht nicht die Bezeichnung des Laubhüttenfestes als החג 8, 65 (ebenso Hes. 45, 25; Neh. 8, 14 vgl. Lev. 23, 39; Ps. 81, 4). Der Erzähler steht auf dem Boden von D und Ph, da er die עצרת von Laubhütten noch nicht kennt. Ganz junge Glosse in 8, 65 sind die Worte ושבעת ימים ארבעה עשר יום. Ich halte 8, 62—66 für eine junge midraschartige Ausmalung; im Ton erinnert sie schon fast an Chron. Zum Essen, Trinken und Fröhlichsein 8, 65 LXX vgl. Neh. 8, 12.

10. Das zweite Traumgesicht Salomos (I 9, 1—9). I 9, 1—9 erzählt von einer zweiten Gotteserscheinung vor Salomo. Der Abschnitt ist im Stil ganz deuteronomistisch, aber nicht von Rd, sondern, wie der Wortschatz zeigt, von jüngerer Hand[1]). 9, 6—9 braucht wegen des Numeruswechsels („ihr" statt „du") keine jüngere Ergänzung zu sein (gegen Benzinger). Die Zerstreuung unter den Völkern und die Verwüstung des Tempels wird vorausgesetzt; doch beweist 9, 8—9 nicht für Abfassung vor 515; diese Verse mit ihrer Frage und Antwort haben Parallelen an lauter recht jungen Stellen (Dt. 29, 21—27; Jer. 5, 9; 9, 11—13; 16, 10—11; 22, 8—9).

11. Allerlei aus Salomos Regierung (I 9, 10—28). 9, 10 muß von anderer Hand stammen als 9, 1: 9, 1 fügte zum Tempel- und Palastbau noch hinzu: ואת כל חשק שלמה אשר חפץ לעשות, ohne daß man weiß, worauf das zielt; 9, 10 dagegen hält sich genau an das, was Rd bis jetzt erzählt hat, nämlich an den 20 Jahre währenden (vgl. 6, 38; 7, 1) Bau von Tempel und Palast. Da 9, 10—11a Überleitung zu einer Notiz aus alter Quelle (9, 11b—14) sind, so

[1]) Auch dem Interpolator A von Kap. 8 gehört der Abschnitt nicht an; denn dieser hätte die Verheißung an David, die er 8, 25 brachte, in 9, 5 nicht zum zweiten Mal, und dazu noch in abweichendem Wortlaut gebracht. Auch die Terminologie ist anders als dort: לשום שמי שם עד עולם 9, 3 statt להיות שמי שם 8, 16 (vgl. 8, 29); בתם לבב ובישר 9, 4 statt בכל לבם 8, 23; dagegen berührt sich die Ausdrucksweise merkwürdig mit der des Interpolators B: ויהי ככלות שלמה ל... 9, 1; 8, 54, und die nur hier vorkommende Zusammenstellung von תפלה und תחנה 9, 3; 8, 28 [33] 38. 45. 49. 54.

werden sie von Rd selber stammen. 9, 11a nimmt auf 5, 24 Bezug, fügt aber zu dem Zedern- und Zypressenholz noch Gold hinzu, wohl im Hinblick auf 9, 14. Die Quellennotiz beginnt in 9, 11b mit אז, bei K beliebte Partikel der Weiterführung. Rd faßt die Abtretung der 20 galiläischen Städte an Hiram offenbar als Bezahlung für das zum Bau gelieferte Zedern- und Zypressenholz; das entspricht nicht den Angaben 5, 24—25, wo Salomo für das Bauholz jährlich eine bestimmte Menge von Weizen und Öl lieferte. Die Notiz 9, 11b—14 hat also mit dem Baubericht des K nichts zu tun; sie steht für sich: Salomo brauchte Gold und trat dafür Land an Hiram ab; dieser aber machte ein schlechtes Geschäft dabei! Das ist offenbar die Meinung des Erzählers[1]). Die Erzählung setzt einen etymologischen Volkswitz voraus; das entspricht den Etymologien bei J, der solche Namenserklärungen liebt.

In 9, 15—22 ist, wie Benzinger gesehen hat, mehrerlei ineinander geschachtelt. Der Anfang: וזה דבר המס אשר העלה המלך שלמה bezieht sich inhaltlich und formell zurück auf 5, 27f. Wie „es sich mit der Frohn verhielt", wird aber erst (nach dem eingeschachtelten Zwischenstück 9, 15b—19) in 9, 20—22 gesagt. 9, 20—22 widerspricht indes den alten Nachrichten, welche mehrfach berichten, daß Salomo die freien Israeliten zum Frohndienst zwang (vgl. I 5, 27f.; 11, 26; 12, 4); hiergegen will der Verfasser, offenbar Rd, den Salomo in Schutz nehmen durch die Bemerkung, er habe nur die Nachkommen der vorisraelitischen Völkerschaften zum Frohndienst ausgehoben. Daß hier Rd selber am Werk ist, wird auch dadurch wahrscheinlich, daß die jüngeren deuteronomistischen Ergänzer (Jes. 11, 14. 19f. u. a.) der Ansicht sind, daß die vorisraelitische Bevölkerung längst ausgerottet worden sei. 9, 21a kann, aber braucht nicht Glosse zu sein. Aus עד היום הזה 9, 21b folgt nicht, daß Rd vorexilisch sei; denn die „Sklaven Salomos" existierten in der Perserzeit am Tempel zu Jerusalem (Esr. 2, 55—58 vgl. auch Jos. 9, 21—27). — Stammen 9, 20—22 ganz und gar von Rd, so gehört auch 9, 15a zu Rd. Rd wollte hier unter dem Thema der Frohnarbeiten die verschiedenen Bauten Salomos aufzählen: Tempel und Palast nahm er aus 6—7, das Millo aus 9, 24, die Mauern dachte er sich hinzu; dann gab er in 9, 15b—18 Quellennachrichten und zwar schachtelte er hier wiederum, wie die doppelte Nennung von Gezer zeigt, zwei Nachrichten ineinander: 9, 15b. 17—18 und 9, 16. Die erste Nachricht nannte in geographischer Ordnung die von Salomo befestigten Städte Cha-

[1]) Für den Berg von Samaria bezahlte Omri nur 2 Talente Silber (I 16, 24), was an Wert etwa 0,15 Talenten Gold entspricht. Darnach wäre Hirams Goldzahlung für die galiläischen Städte in der Tat recht bedeutend. Vgl. auch die Berechnungen zu I 9, 28.

sor, Megiddo, Gezer, Unter-Bethoron, Baalat und Tamar, die andere hineingeschobene berichtete von der Eroberung Gezers durch den Pharao. Die erste Nachricht stammt jedenfalls aus K (vgl. ähnliche Nachrichten I 12, 25; 15, 17. 22; 16, 24. 34; II 14, 22); die andere Nachricht könnte man wegen הכנעני (vgl. Ri. 1, 29) aus J ableiten, zumal K sonst die Pharaonen meist mit Namen zu nennen weiß (I 14, 25; II 17, 4; 23, 29. 33f.; jedoch I 7,8). — Ein Zusatz ist 9, 19; die Allgemeinheit der Angaben verrät, daß er nicht mehr quellenhaft ist. Ich zweifle, daß er von Rd stammt, der nicht so selbständig zu erfinden pflegt. Die Bauten im Libanon zeigen, daß junge Ausmalung vorliegt, die mit der Legende von Salomos Herrschaft über ganz Syrien (I 5, 1. 4) zusammenhängt. Die Wagen- und Reiterstädte stammen aus 10, 26, wo aber mit Recht nur ערי רכב genannt werden, während unser Glossator zwei Sorten, Wagenstädte und Reiterstädte, daraus macht. כל חשק שלמה erinnert an 9, 1, und die Vorratsstädte an Ex. 1,11; Chron. II 32, 38.

9, 23 ist Bruchstück einer Liste, von der Rd nur die Überschrift und eine Zahl mitteilt. Die Ausdrücke שר und נצב werden hier in anderem Sinne gebraucht als in I 4, 1—6 und 4, 7: in 4, 5 ist nur ein einziger, Asarja, über die נצבים und 4, 6 Adoniram über die Frohn gesetzt; in 4, 7 heißen die 12 Kreisvögte נצבים. In 9, 23 dagegen gibt es 550 שרי הנצבים als Aufseher über die Arbeiter. העשים במלאכה erinnert an עשי המלאכה II 12, 12. 15f.; 22, 5. 9. — 9, 24 hängt mit 7, 8 zusammen, stammt also wieder aus K. — 9, 25 gehört schwerlich zu K; man würde nicht begreifen, was solch eine allgemeine Bemerkung in den Annalen bedeuten sollte. Überhaupt ist unverständlich, was der Satz an dieser Stelle soll. Statt שלם sagt K (6, 38; 7, 1) כלה. Man könnte den Satz für eine bloße Randbemerkung halten, die das allgemeine Urteil des Rd I 3, 3 richtig stellen wollte: zu Anfang seiner Regierung opferte Salomo noch auf den Höhen, seit dem Bau des Tempels aber in Jerusalem. Aber er könnte auch aus alter Quelle stammen und wäre dann vielleicht ein Bruchstück aus J. Für das Alter der Stelle könnte sprechen, daß der König nur dreimal im Jahre opfert; Hes. 46 verlangt vom Fürsten weit mehr Opfer.

9, 26—28 gehört zu K. K spricht öfters von der judäischen Seefahrt auf dem Roten Meere und von dem damit zusammenhängenden Streit um den Hafen Elat (I 22, 48—50; II 14, 22; 16, 6; vgl. auch II 8, 20—22; 14, 7); besonders von II 22, 48—50 ist unsere Stelle inhaltlich und sprachlich nicht zu trennen[1]). Die 420 Talente Gold

[1]) Wie I 9, 26—28 sich zu I 11, 21f. geschichtlich verhält, ist schwer zu sagen. I 11, 21f. berichtet — wahrscheinlich nach J —, daß der Edomiter Hadad gleich nach Davids Tode in seine Heimat zurückgekehrt sei, meint also wohl, daß Edom schon zu Anfang der Regierung Salomos sich von Juda losriß.

sind eine recht beträchtliche Summe, wenn man sie mit späteren geschichtlichen Angaben aus K vergleicht, etwa mit den Tributzahlungen des Hiskia (II 18, 14), des Joahas (II 23, 33) oder des Menahem (II 15, 19). Benzinger hält die Angabe deshalb für legendarische Ausschmückung. Aber nötig ist diese Annahme nicht, da die Überlieferung offenbar schon früh von Salomos Reichtum Fabelhaftes erzählt hat.

12. Die Königin von Saba (I 10, 1—13). Die Erzählung von der Königin von Saba 10, 1—10. 13 ist eine späte Legende. Ihr fehlt der pointierte Inhalt der alten Volkssage. In der ganzen Erzählung geschieht nichts weiter, als daß die Königin des glücklichen Arabiens über Salomos Weisheit und Reichtum staunt und dann reichbeschenkt wieder nach Hause reist. Die Redseligkeit des Erzählers ist nicht die religiöse der elohistischen oder deuteronomistischen Stücke; vielmehr begeistert sich der Erzähler, wie auch sonst die junge Legende zu tun pflegt, an weltlichem Glanze: Salomos Weisheit und Reichtum beweisen, daß Jahve Israel ewiglich liebt (10, 9). Wie in 5, 9—14 ist die Weisheit Salomos nicht mehr die des Herrschers und Richters, sondern des Spruch- und Rätseldichters. Der Sprachgebrauch bestätigt die junge Abfassung der Erzählung: היה עם לבב 10, 2 vgl. I 8, 17f.; Chron. I 22, 7; 28, 2; II 1, 11; 29, 10, לא היה בה עוד רוח 10, 5 vgl. Jos. 5, 1, כסא ישראל 10, 9 vgl. I 2, 4; 8, 20. 25; 9, 5; II 10, 30; 15, 12; Chron. II 6, 10. 16; Jer. 3, 17 (33, 17); עשה משפט וצדקה 10, 9 vgl. Sam. II 8, 15 u. o. bei den Propheten.

Die kostbaren בשמים der Königin von Saba haben einen Glossator 10, 11—12 daran erinnert, daß Salomos Seehandel ähnliche Kostbarkeiten ins Land brachte. Steuernagel hat schwerlich recht, wenn er 10, 11—12 der alten Quelle zuweist als Fortsetzung von 9, 26—28; wäre letzteres der Fall, so wäre אשר נשא זהב מאופיר überflüssig gewesen. Der Glossator, der 10, 11—12 schrieb, hat 9, 26—28 oberflächlich gelesen; dort ist von einem Schiffe (oder einer Flotte) Salomos, nicht Hirams die Rede; Chron. II 9, 10 schreibt deshalb עבדי חירם für אני חירם 10, 11. Der glossatorische Charakter der Stelle ist auch daran erkennbar, daß הרבה מאד ואבן יקרה 10, 11b nur Wiederholung aus 10, 10a ist, und die Versicherung, daß so etwas noch nie da gewesen sei 10, 12b, gleicht der in 10, 10b. Auch das Interesse für die Tempelmusik weist in junge Zeit.

13. Salomos Reichtum (I 10, 14—29). Der Abschnitt 10, 14—29 stellt allerlei bunte Nachrichten, junge und alte, über Salomos Reichtum zusammen. Daß 10, 14—15 junge Legende ist, zeigt die fabulöse Jahreseinnahme, der unbestimmte Ausdruck „alle Könige" und das junge Wort פחות. — Dagegen gehören 10, 16—20a offenbar zu K. Auf 10, 17 bezieht sich I 14, 26 zurück; auch vergleiche man בית יער הלבנון I 7, 2 und צפה I 6, 15; II 18, 16. Wenn der Bericht,

wie Benzinger vermutet, ursprünglich mit Kap. 7 zusammenhing, so wäre der Künstler Hiram ursprünglich Subjekt und „der König (Salomo)“ in 10, 16. 18 erst von Rd eingesetzt. — Mit 10, 20b wird es schon wieder märchenhaft; zu לא נעשה כן vgl. 10, 12: לא בא כן. Immer ausschweifender wird die Phantasie der Legende: alles war golden zu Salomos Zeit, Silber galt nichts 10, 21; neben die einmalige Ophirfahrt treten jetzt die Tarsisschiffe auf dem Meere (gemeint ist bei Hirams Schiffen gewiß das Mittelmeer), die alle drei Jahre kommen und Gold, Silber, Elfenbein, Affen und Pfauen (?) bringen 10, 22; Salomo war reicher und weiser als alle Könige der Erde 10, 23; alle Welt kam, um Salomos Weisheit anzuhören 10, 24 (das geht noch weiter als 5, 14 und 10, 1—10. 13); jahraus jahrein brachte man ihm Geschenke aller Art 10, 25 (das ist noch mehr als 5, 1).

10, 26 ist das Vorbild für 5, 6 (auch 9, 19) gewesen, wird also wohl zum älteren Bestande gehören. 10, 27 ist völlig Legende. 10, 28—29 ist alte Notiz über Salomos Pferdehandel; sie mag zu K gehören.

14. Salomos Abfall (I 11, 1—13). LXX[1] hat erkannt, daß der Text, wie ihn MT jetzt bietet, absurd ist: hinter der Erwähnung der „vielen ausländischen Frauen“ 11, 1 erscheinen die 11, 3 aufgezählten wie lauter Ausländerinnen. LXX hat deshalb die Sätze umgeordnet. Der Text der LXX ist hier so wenig wie sonst ursprünglich. Die 1000 Frauen 11, 3 sind natürlich im wesentlichen Israelitinnen; erst Rd hat die vielen Frauen Salomos zu Ausländerinnen gemacht, um auf diese Weise Salomos Abfall zum Götzendienst und dadurch den Niedergang der davidischen Macht zu erklären. Man hat also in 11, 1—13 zu unterscheiden zwischen alten Nachrichten und der Arbeit des Rd sowie eventuell noch jüngeren Auffüllungen. An alten Nachrichten verwertete Rd zwei Notizen, die ursprünglich offenbar von einander unabhängig waren und die erst Rd in ursächliche Beziehung zu einander setzte, nämlich a) „Und der König Salomo liebte viele Frauen (11, 1a) und er hatte 700 Hauptfrauen und 300 Nebenfrauen (11, 3a)“, und b) „damals baute Salomo eine Höhe für Kamosch, den Gott Moabs, auf dem Berge, der östlich von Jerusalem liegt (11, 7a)“. Beide Notizen stammen wohl aus K; die erstere erinnert formell an 10, 26[1]). Rd hat diese beiden Quellennotizen zu zu einander in Beziehung gesetzt und daraus eine erbauliche Geschichte von Salomos Abfall zum Götzendienst gemacht. Dies Thema hat dann jüngere Hände zu einer Menge kleinerer und größerer Zufügungen gereizt, die erst gestrichen werden müssen, um den reinen

[1]) J, der ja auch über die Familien der Könige berichtete (Sam. I 14, 49—51; II 3, 2—5; 5, 13—16,) unterscheidet נשים und פלגשים Sam. II 19, 6, während hier שרות und פלגשים unterschieden werden.

Text des Rd wiederzugewinnen[1]). Dieser würde so gelautet haben:
1 *Und der König Salomo liebte viele* ausländische *Frauen,* moa-
bitische, ammonitische, edomitische, phönikische und hethitische, 2 von
den Völkern, von denen Jahve zu den Söhnen Israels gesagt hatte:
Ihr sollt euch nicht mit ihnen vermischen, noch sie mit euch, damit
sie euer Herz nicht verführen, ihren Göttern nachzufolgen! An
diesen hing Salomo mit Liebe. 3 *Und er hatte 700 Hauptfrauen
und 300 Nebenfrauen.* 4 Und zur Zeit, da Salomo alt wurde, ver-
führten sie sein Herz, anderen Göttern nachzufolgen, und sein Herz
war nicht ungeteilt gegenüber Jahve seinem Gotte, wie das Herz
Davids seines Vaters. 6 Und Salomo tat, was Jahve mißfiel, und
bewies nicht vollen Gehorsam, wie David sein Vater. 7 *Damals
baute Salomo eine Höhe für Kamosch, den Gott Moabs, auf dem Berge,
der östlich von Jerusalem liegt.* 8 Und das Gleiche tat er für alle seine aus-
ländischen Frauen. 11 Da sprach Jahve zu Salomo: darum daß dir
solches beigefallen ist und du nicht bewahrt hast meinen Bund und
meine Satzungen, die ich dir befohlen habe, so will ich das König-
tum dir entreißen und es deinem Diener geben. 12 Indes zu deinen
Lebzeiten will ich es nicht tun um Davids deines Vaters willen;
der Hand deines Sohnes will ich es entreißen. 13 Aber das ganze
Königtum will ich nicht entreißen; einen Stamm will ich deinem Sohne
geben um Davids meines Dieners willen und um Jerusalems willen,
das ich erwählet habe.

15. Hadad und Reson (I 11, 14–25). Die Geschichtsklitterung des Rd ist hier besonders deutlich. Während über alle andern Könige ein einheitliches Urteil gefällt werden konnte, war über Salomo Gutes (der Tempelbau) und Böses (die Errichtung heidnischer Kultstätten) zu berichten. Rd hat dem entsprechend die Regierung Salomos in zwei Perioden eingeteilt, die jede ihre besondere Zensur erhalten (3, 3 und 11, 6); die eine mußte nach theologischem Pragmatismus eine Periode des Glücks, die andere eine solche des Unglücks gewesen sein. Was

[1]) In 11, 1 ist ואת בת פרעה eine die Konstruktion störende Glosse. 11, 3b ist eine Variante zu 11, 4a, aber der Anfang von 11, 4a muß wegen I 15, 23b für Rd festgehalten werden; 11, 3b wird von LXX B gestrichen. 11, 5, ebenfalls in LXX BL fehlend, muß jüngere Glosse sein, da [ה]עמנים für בני עמון ganz jung ist (Neh. 4, 1; Dt. 2, 20; Chron. II 20, 1; 26, 8); noch die jüngeren deuteronomistischen Ergänzer sagen בני עמון (I 11, 33; II 23, 13; 24, 2). In 11, 7 ist שקוץ Korrektur für אלהי (LXX); aber schon ולמלך אלהי בני עמון wird Zusatz sein; LXX fügt auch noch die Astarte hinzu. 11, 8b ist ungrammatische Glosse. Weiterhin ist 11, 9–10 Zutat von einer Hand, die schon I 9, 1–9 kannte; in 9, 6 gilt das Verbot des Götzendienstes dem Volke, während es 11, 10 speziell dem Salomo galt. Auch an der Ursprünglichkeit von 11, 6 könnte man zweifeln, da der Ausdruck מלא אחרי sonst bei Rd nicht belegt ist (vgl. Num. 14, 24; 32, 11f.; Dt. 1, 36; Jos. 14, 8. 9. 14; Sir. 46, 6); auch sagt 11, 6b sachlich dasselbe wie 11, 4b doch mag das deuteronomistische Breite sein.

an Unglück aus Salomos Zeit überliefert war, verlege Rd infolgedessen in die zweite Periode, in die Zeit des alternden Salomo.

Steuernagel ist allerdings der Ansicht, daß der ganze Abschnitt 11, 14—40 im Werke des Rd gar nicht gestanden habe; indes stützt sich seine Begründung nur auf den LXX-Text, dessen Wert er auch hier überschätzt. Ed. Meyer (Die Israeliten S. 363ff) hat den sekundären Charakter des LXX-Textes nachgewiesen.

Dagegen macht Ed. Meyer darauf aufmerksam, daß die Resonerzählung im hebräischen Texte in die Hadaderzählung eingeschoben ist, und er schließt daraus mit Recht, daß die Resongeschichte im Werke des Rd nicht enthalten war, sondern von späterer Hand aus derselben alten Quelle nachgetragen ist, aus der auch die Hadadgeschichte stammt. Daraus erklärt sich auch die Verschiedenheit der Gottesnamen in den trotzdem von der gleichen Hand verfaßten Versen 14 und 23: Rd korrigierte das אלהים der Quelle V. 14 in יהוה, während der Ergänzer das אלהים V. 23 beibehielt. Die Resongeschichte 11, 23—25aα paßt nicht in den Pragmatismus des Rd, weil Reson Salomos Gegner war, „so lange Salomo lebte".

Die nach ihrer Ausscheidung übrigbleibende Hadadgeschichte ist im überlieferten Texte arg verstümmelt. LXX hat wenigstens den sachlich unentbehrlichen Satz „und Hadad kehrte in sein Land zurück" hinzugesetzt, aber vielleicht nur aus eigener Phantasie (nach I 12, 2). Wie die Geschichte in MT vorliegt, bricht sie 11, 22 mit der Bitte Hadads an Pharao um Entlassung in die Heimat ab; was in 11, 25aβb noch folgt, ist in der vorliegenden Form unbrauchbar. Man pflegt zu korrigieren: וזאת הרעה אשר עשה הדד und weiterhin (mit Kittel) וַיָּקָץ. Ich vermute, daß die Verstümmelung des Textes schon durch Rd geschah, der einen Abfall Edoms gleich zu Anfang der Regierung Salomos nicht brauchen konnte.

Ed. Meyer sieht mit Recht in dem אלהים 11, 23 ein Zeichen elohistischer Herkunft. Dann stammt auch der entsprechende Anfang der Hadadgeschichte aus E (zu שטן vgl. I 5, 18). E berichtete also, wie zu Anfang der Regierung Salomos Friede war, kein Gegner und kein Mißgeschick (I 5, 18), sodaß Salomo den Tempel und Palast bauen konnte, daß Gott ihm aber später Gegner in Edom und Aram erweckte. Die pragmatische Darstellung des Rd war also durch E schon vorbereitet.

Daß 11, 14—25 aus JE stammt, wird von vornherein wahrscheinlich durch die Beziehungen auf Davids Edomiterkrieg (Sam. II 8, ein Exzerpt von Rd) und auf Hadadezer von Soba, der außer an unserer Stelle nur noch in Sam. II 10 (und 8) erwähnt wird. Die Hadaderzählung ist, was zuerst Winckler gesehen hat und Kittel vergebens bestreitet, aus zwei Quellfäden zusammengewoben. Diese sind

dann natürlich J und E. Ihre Entwirrung ist schwierig (vgl. die Versuche von Ed. Meyer und H. Greßmann).

Der Anfang der Hadadgeschichte 11, 14 stammt, wie schon gezeigt, aus E. Das מזרע המלכה (vgl. II 11, 1) deutet wohl schon darauf, daß von dem Knaben Hadad erzählt werden sollte. E nennt ihn 11, 17b נער קטן (vgl. I 3, 7). Die Konsequenz ist, daß der Knabe nicht allein flieht, sondern von anderen nach Ägypten gebracht wird. Da in 11, 17a das Subjekt überfüllt ist, wird man מעבדי אביו aus E herleiten, das Übrige zu J rechnen (אדד 11, 17a ist Schreibfehler; zu הוא ואנשים vgl. Gen. 24, 54; Sam. I 18, 27; 27, 3; 29, 11; 30, 3). In 11, 15 scheint בהכות דוד את־אדום Glosse zu sein, ebenso wie nachher in 11, 23: בהרג דוד ארם; sie beziehen sich auf Sam. II 8, 13; 10, 18 (beide Glossen haben verderbten Text). Im übrigen rechne ich 11, 15—17a zu J, dessen Bericht über den Edomiterkrieg Davids jetzt in Sam. durch das Exzerpt des Rd ersetzt ist (zu שר הצבא vgl. I 1, 19). In 11, 19 weist מצא חן auf J. 11, 18 ist davor nicht erträglich, stammt also aus E. E erzählte, wie der Pharao dem jungen Knaben Wohnung, Unterhalt und Land gewährt; dazu gehört dann weiter die Angabe, daß Tachpenes, die „Herrin", ihn im Pharaonenpalaste aufgezogen habe (lies 11, 20 ותגדלהו). J dagegen erzählte von dem erwachsenen Hadad, der die Schwägerin des Pharao zur Frau erhält und mit ihr den Genubat erzeugt, der im Palast des Pharao aufwächst. Auch 11, 21—22 werden zu J gehören, vgl. zu שכב עם אבתיו Gen. 47, 30; Kg. I 1, 21; 2, 10, zu שלחני ואלך Gen. 24, 56; 30, 25. Der Hinweis auf Joas' Tod (vgl. I 2) wird Glosse sein.

Die Resongeschichte sieht aus wie ein Auszug aus einer längeren Erzählung. Der Eingang zeigt, daß E benutzt ist; auf E weisen die אנשים (11, 24 vgl. 11, 18), doch könnte die Vorlage auch hier aus beiden Quellen gemischt gewesen sein vgl. zu Hadadezer von Soba Sam. II 10 und Buddes Bemerkungen zur Stelle).

Die alte Quelle hat von diesen zwei Feinden Salomos, in Edom und in Damaskus, offenbar erzählt im Vorausblick auf die beständigen Kämpfe gerade mit diesen beiden Nachbarstaaten in der Folgezeit. Man kann sich deshalb schon hier des Eindrucks nicht erwehren, daß unsere Stelle auch mit jenen weiteren Notizen über die Kämpfe mit Edom und Damaskus, also mit K quellenhaft zusammenhängt. An formellen Berührungen vergleiche man: zu וישב בה I 12, 25; 15, 18, zu כל ימי שלמה II 13, 22. Doch widerstehe ich der Versuchung, diese Verbindungsfäden schon hier zu knüpfen.

Das Ergebnis der Quellenuntersuchung veranschauliche folgende Übersetzung:

14 *Und* Jahve *erweckte einen Gegner dem Salomo, den Edomiter Hadad vom Samen des Königtums in Edom.* 15 Es geschah

aber, [als David Edom schlug,] als Joab der Heerführer hinaufzog, um die Erschlagenen zu begraben, und alles Männliche in Edom erschlug — [16]denn sechs Monate weilten Joab und ganz Israel dort, bis sie alles Männliche in Edom ausgerottet hatten —, [17]da entfloh Hadad, er und edomitische Männer, *(einige) von den Dienern seines Vaters* mit ihm, um nach Ägypten zu gelangen. *Hadad aber war ein junger Knabe.* [18]*Und sie brachen von Midian auf und gelangten nach Paran, und nahmen Männer mit sich aus Paran und gelangten nach Ägypten zum Pharao, dem Könige von Ägypten, und der gab ihm Wohnung, und Unterhalt wies er ihm an, und Land gab er ihm.* [19]Und Hadad fand große Gunst in den Augen des Pharao, und der gab ihm zur Frau die Schwester seiner Frau, die Schwester *der Tachpenes, der Herrin,* [20]und sie, die Schwester der Tachpenes, gebar ihm den Genubat, seinen Sohn, *und Tachpenes zog ihn auf mitten im Hause des Pharao*, und Genubat war im Hause des Pharao mitten unter den Söhnen des Pharao. [21]Und Hadad hörte in Ägypten, daß David sich zu seinen Vätern gelegt hatte [und daß Joab der Heerführer tot war]. Da sprach Hadad zum Pharao: Entlasse mich, damit ich in meine Heimat ziehe! [22]Da sprach zu ihm der Pharao: Was entbehrst du denn bei mir, daß du in deine Heimat zu ziehen wünschest? Er aber sprach: doch, entlasse mich!

[23]*Und Gott erweckte ihm einen Gegner, den Reson ben Eljada,* welcher aus der Umgebung Hadadezers, des Königs von Soba, seines Herrn, entfloh, [24]*und bei sich Männer gesammelt hatte und Bandenführer geworden war,* [als David die Aramäer tötete]. *Und er ging nach Damaskus und ließ sich daselbst nieder und wurde König in Damaskus.* [25]*Und er war ein Gegner Israels, solange Salomo lebte.*

Und dies ist das Übel, das Hadad tat, und er bedrängte Israel, und ward König über Edom.

16. Jerobeams Empörung (I 11, 26–28. 40). Als dritter Gegner Salomos erscheint in 11, 26ff. Jerobeam. Das Fehlen der Einleitungsformel von 11, 14. 23 beweist, daß die Nebeneinanderstellung der drei nicht von E herrührt; sie stammt also von Rd, wodurch zugleich bestätigt wird, daß I 11, 14–40 (abgesehen von der Resongeschichte) im Werke des Rd gestanden hat. Die Nebeneinanderstellung von Hadad, Reson und Jerobeam ist geschichtlich falsch, weil die Empörung der beiden ersteren in den Anfang der Regierung Salomos, die Erhebung Jerobeams später fällt: Hadad kehrt nach Davids Tode zurück, Jerobeam erst nach Salomos Tode.

Die Weissagung Ahias 11, 29–39 ist ein Fremdkörper, der in

das Stück 11, 26 – 28. 40 eingesprengt ist und vorläufig außer acht bleiben kann. Der Text von 11, 26 – 28. 40 verrät durch seine Form, daß er von Rd zurecht gestutzt ist: die Einleitungsphrase 11, 27a ist dieselbe wie in I 9, 15 (וזה דבר המס אשר), und ähnliche asyndetische Anreihung der Sätze wie 11, 27b findet sich z. B. I 9, 11. 16. Rd hat hier, wie so oft, nur exzerpiert. Daraus begreift sich auch die Unvollständigkeit des Berichtes. Ich bezweifle, daß ein ausführlicherer Bericht des Rd über die Empörung Jerobeams erst durch die eingesprengte Weissagung Ahias 11, 29 – 39 verdrängt worden ist.

Auch in 11, 26 – 28. 40 ist der Text offenbar aus zwei Quellen zusammengeflickt. 11, 26b וירם יד במלך sagt, daß Jerobeam sich gegen den König empörte; etwas anderes kann der Ausdruck nicht bedeuten (vgl. נשא ידו במלך Sam II 20, 21 J). Dazu paßt aber 11, 40 nicht; denn einen Empörer sucht man nicht zu töten, sondern man bekämpft ihn. Ebenso gehören offenbar 11, 28a (האיש) und 11, 28b (הנער) zu verschiedenen Quellen. Endlich schließt sich in 11, 26 עבד לשלמה nicht an das Vorhergehende an. Man kann die Worte עבד לשלמה וירם יד במלך in 11, 26 und והאיש [ירבעם] גבור חיל in 11, 28 zu J stellen; zu 11, 26 vgl. Sam. II 20, 21 und zu גבור חיל vgl. Sam. I 9, 1 f. J. Das Übrige (abgesehen von 11, 27a = Rd) läßt sich nicht von K trennen: zu Pharao Schischak vgl. I 14, 25 (auch andere Pharaonennamen II 17, 4; 23, 29. 33); zu בית יוסף vgl. בית יששכר I 15, 27; zu פרץ עיר דוד vgl. ויפרץ II 14, 13; zu עבד לשלמה vgl. I 16, 9; II 12, 21 f.; 14, 5; 21, 23; zu אשה אלמנה vgl. I 7, 14; zu ושם אמו vgl. I 14, 21 usw.[1]). Auch beachte man die Berührung von K mit E: für das bei J übliche מס (I 4, 6; 5, 27 f.; 12, 18 vgl. Ex. 1, 11; Jos. 16, 10; 17, 23; Ri. 1, 28. 30. 33. 35; Sam. II 20, 24) gebraucht E סבלות Ex. 1, 11; 2, 11; 5, 4. 5; ähnlich hier סבל 11, 28b.

17. Ahias Weissagung (I 11, 29 – 39). Auf den ersten Blick könnte die Erzählung von Ahias Weissagung mit ihrem novellistischen Anfang wie alte Sagenüberlieferung aussehen. Aber das wäre doch Täuschung. Die historisch natürlich ganz unmögliche Anekdote widerspricht der alten Sagenüberlieferung. Ahia gehört ursprünglich in die Erzählung I 14, 1 – 6. 12 – 13. 17 – 18a, d. h. er gehört jedenfalls nach Silo; in Jerusalem hat er nichts zu suchen. Jerobeam kann ihm deshalb auch nicht plötzlich bei einem Spaziergang in der Umgegend Jerusalems begegnen. Der Spaziergang, an sich schon eine phantasielose, der alten Sage nicht würdige Erfindung, dient dem Erzähler nur dazu, die Begegnung mit Ahia, der eine Fußtour von Silo nach Jerusalem gemacht haben müßte, herbeizuführen. Dazu

---

[1]) צרועה die „Aussätzige" ist gewiß eine beschimpfende Entstellung des Namens.

kommt, daß der alte blinde Prophet von Silo in I 14 offenbar erstmalig vorgestellt wird; die Worte 14, 2bβ: הוא דבר עלי למלך על העם הזה sind eine ungeschickte Verklammerung mit 11, 29ff.

Die symbolische Handlung Ahias 11, 30f. erscheint mir als eine Nachbildung von Sam. I 15, 27f. Daß die ganze Szene jung ist, beweist am besten die Einteilung in 10 + 2 Stämme. Noch Rd vertritt die Vorstellung, daß nur ein Stamm, nämlich Juda, den Davididen verbleibt (I 11, 13; 12, 20; die Interpolation 11, 32 stammt aus 11, 13); 11, 30f. dagegen vertritt die junge, z. B. in I 12, 21—24 und besonders in der Chronik vertretene Ansicht, daß zwei Stämme, Juda und Benjamin, beim Hause Davids bleiben. Um die Erzählung für alt halten zu können, korrigiert Kittel die Zahl 10 schlankweg in 11, während Klostermann und Benzinger annehmen, daß ursprünglich nur von einer Teilung in 2 Stämme die Rede gewesen sei — lauter Gewaltsamkeiten.

Es geht also nicht an, wie Kittel und Greßmann wollen, den größten Teil der Rede Ahias als deuteronomistisch zu streichen und dann die Ahiaszene als ursprünglichen Bestandteil der Erzählung vom Aufstande Jerobeams 11, 26—28. 40 aufzufassen. Schon Wellhausen und Kuenen haben den mangelhaften Zusammenhang von 11, 29—39 mit 11, 26—28. 40 erkannt. Der ganze Abschnitt 11, 29—39 ist als junge Einlage auszuschalten.

Die lange Rede Ahias 11, 31—39 ist nicht ganz einheitlich. 11, 32 zerreißt den Anschluß von 11, 33 an 11, 31. Auch 11, 34—36 scheint Zutat zu sein; denn מיד בנו 11, 35 stößt sich mit מיד שלמה 11, 31, und der eine Stamm 11, 36 verträgt sich nicht mit der Rechnung von 11, 30f. 11, 34 aber ergibt eine etwas konfuse Logik: der Anfang 11, 34a „und nicht will ich ihm das ganze Königtum wegnehmen" würde als Fortsetzung verlangen: „sondern einen Stamm will ich ihm belassen". Benzinger hält 11, 34a für den Rest eines älteren Textes, den eine jüngere Hand korrigiert und durch 11, 35—36 ergänzt hätte. Ich möchte eher annehmen, daß trotz der schlechten Logik der ganze Text 11, 34—36 von einer einzigen Interpolatorenhand geschrieben ist; der Interpolator hatte I 11, 12—13 vor Augen und gab die dort ausgesprochenen Gedanken etwas ungeschickt wieder. 11, 38bβ (von ונתתי ab) und 11, 39 ist späte Glosse, die noch in LXX Vatic. fehlt.

Die Einlage der Weissagung Ahias umfaßte also ursprünglich 11, 29—31. 33. 37—38bα. Daß sie nicht von Rd stammt, ergiebt sich schon aus der Einteilung in 10 + 2 Stämme. Dazu kommt, daß das Ganze eine Dublette zu der zu Rd gehörigen Stelle 11, 11—13 ist. Zu beachten ist auch, daß 11, 33 schon jüngere Textwucherungen in 11, 1ff. benutzt.

18. Das Schlußschema für Salomo (I 11, 41—43). Als Quelle für die Geschichte Salomos nennt Rd hier den ספר דברי שלמה. Ähnlich verweist er für die späteren Königsregierungen entweder auf den ספר דברי הימים למלכי יהודה (I 14, 29; 15, 7. 23; 22, 46; II 8, 23; 12, 20; 14, 18; 15, 6. 36; 16, 19; 20, 20; 21, 17. 25; 23, 28; 24, 5) oder auf den ספר דברי הימים למלכי ישראל (I 14, 19; 15, 31; 16, 5. 14. 20. 27; 22, 39; II 1, 18; 10, 34; 13, 8; 14, 15 = 13, 12; 14, 28; 15, 11. 15. 21. 26. 31)[1]). Wie man sich die drei zitierten Quellen vorzustellen hat, ergibt sich aus diesen Titeln nicht ohne weiteres; denn Titel im heutigen Sinne hatten die alten hebräischen Werke überhaupt nicht. Vielmehr sind diese Titel offenbar von Rd selbst frei formuliert; an drei verschiedene Werke ist nicht zu denken.

In das Schlußschema pflegt Rd je und dann noch eine Bemerkung einzufügen über etwas, was in seiner Quelle erwähnt stand, was er aber nicht näher darstellen will. Bei Salomo nennt er, abgesehen von all seinen Taten, noch חכמתו; er las also in seiner Quelle vielleicht noch Allerlei über Salomos Weisheit.

19. Der Abfall Israels (I 12, 1—24). Die Geschichte vom Reichstage zu Sichem zeigt alle Vorzüge der guten alten Sagenerzählung. Daß sie zu J gehört, beweist der Spruch 12, 16, eine Wiederholung des Schebawortes von Sam. II 20, 1[2]), und die Nennung des Frohnvogtes Adoniram 12, 18 (vgl. I 4, 6; 5, 28); die Beratung des Königs mit den zwei Parteien erinnert an Sam. II 17; an sprachlichen Berührungen kann auf העם הזה 12,6 (vgl. Sam. II 16, 18) und העמדים לפניו 12, 8 (vgl. I 1, 2) verwiesen werden.

Gegen die Herleitung dieser Erzählung aus J wendet man ein, daß sie ephraimitischen Standpunkt vertrete; Kittel spricht von dem sichtlichen Behagen, mit dem der Verfasser die Verblendung Rehabeams und das beherzte Vorgehen des Volkes male. Ich halte diese Auffassung für irrig. Gewiß mißbilligt der Erzähler das Verhalten Rehabeams, aber er tut es gerade als judäischer Patriot. Das ist genau die Art, wie J auch die Geschichte Davids und Salomos behandelt. Bei aller Verehrung für David verschweigt er nicht dessen ver-

[1]) Wenn der Hinweis auf die Quellen bei solchen Königen, die vom Feinde weggeführt wurden, fehlt (bei Hosea von Israel, bei Joahas, Jojachin und Zedekia von Juda), so ist das Absicht des Rd; dagegen erklärt sich das Fehlen des Hinweises bei Ahasja von Juda und Joram von Israel aus der nachdeuteronomistischen, mit der Einschaltung der Prophetenlegenden zusammenhängenden Umarbeitung des Königsbuchs. Bei Atalja fehlt der Hinweis, weil Rd sie überhaupt nicht als rechtmäßige Königin gelten ließ.

[2]) Man darf nicht einwenden, daß die Doppelheit der Überlieferung auf Quellenverschiedenheit weise (Benzinger, auch Bertholet brieflich); denn gerade die formelle Übereinstimmung ist nur aus literarischer Zusammengehörigkeit erklärbar.

hängnisvolle Fehler, vor allem den Mißbrauch seiner despotischen Gewalt im Falle Urias, und bei Salomo hat er gerade die Steigerung der despotischen Unterdrückung unterstrichen, die eben nun unter Rehabeam zur Katastrophe führt. Nicht spöttisches Behagen, sondern tiefer und edler Schmerz über das tragische Ende der Macht Judas klingt durch die Erzählung I 12, 1 ff. Wäre nur Rehabeam dem Rate der Älteren, deren Gesinnung der Erzähler selber teilt, gefolgt, so wäre das Verhängnis verhütet worden. Nun ist gekommen, was kommen mußte, „und so ward Israel abtrünnig vom Hause Davids bis zum heutigen Tag" (12, 19). Mit den Worten eines Mannes, der über den Untergang alter Herrlichkeit trauert, schließt hier das große jahvistische Geschichtswerk [1]).

Junge Glossen in der Geschichte vom Reichstage zu Sichem sind 12, 3a und der Zusatz ירבעם ו in 12, 12, welche LXX noch nicht las. Jerobeam nahm also ursprünglich am Reichstage nicht teil. Der vorliegende Text läßt ihn auf das Gerücht davon aus Ägypten zurückkehren (12, 2) und hinterdrein, als der Reichstag sich eigentlich schon aufgelöst hat (12, 16b), zur Versammlung (עדה ein in der Erzählung des J nicht gebrauchter Ausdruck; die Glosse 12, 3a sagt קהל) berufen werden (12, 20). Man sieht, die Gestalt Jerobeams ist durch Zufügung der Verse 12, 2. 20 erst künstlich mit der Erzählung des J verbunden worden; diese Verbindung, d. h. 12, 2. 20, kann von Rd oder von Re stammen (zu היה אחרי 12, 20 vgl. I 16, 21 f.). Ältere Vorstellung ist es, daß ein Stamm dem Hause Davids treu bleibt (12, 20 vgl. 11, 13).

Jüngere Zusätze sind 12, 15 und 12, 17. 12, 15a stammt direkt aus 12, 16a; סבה ist ein sehr junges Wort. Überhaupt sind all die nachträglichen Hinweise auf erfüllte Weissagungen erst von jüngeren Händen eingefügt worden. 12, 17 ist ebenfalls ganz jung; hier wird in ganz ungeschichtlicher Weise nach Art des Chronisten von „Israeliten" in den Städten Judas geredet; Rd gebraucht „Israel" noch im alten politischen Sinne zur Bezeichnung des Nordreichs.

Ein ganz junges Machwerk ist der Epilog 12, 21—24. Die Riesenzahl und der Gottesmann Schemaja, der offenbar frei erfunden ist, weisen in die Vorstellungswelt des Chronisten. Der Stil ist unbeholfen (vgl. 12, 21 לרחבעם בן שלמה nach dem Subjekt רחבעם). Zu הקהיל mit Bezug auf den Krieg vgl. Jos. 22, 12; Ri. 20, 1; Chron. II 20, 26 (Sam. II 20, 14 ויקהלו ist korrumpierter Text). Es ist verfehlt,

---

[1]) Ich nehme dies vorläufig an, da ich weitere Spuren von J im Königsbuche nicht mehr entdecken kann. Benzingers Annahme dieser Art scheint mir ganz unbegründet zu sein. Duhms geistreiche Ebjatharhypothese ist dann zwar nicht mehr zu halten, aber wem Vermutungen Vergnügen machen, mag sie in eine Jonathanhypothese umändern (vgl. Sam. II 15, 27. 36; 17, 17. 20; Kg. I 1, 42 f.).

nach einem echten Kern in diesem Abschnitt zu suchen (gegen Benzinger).

20. Jerobeam (I 12, 25 – 14, 20). Auf die Angabe von der Wahl Jerobeams zum Könige 12, 20 läßt Rd zuerst eine kurze Notiz aus K 12, 25 folgen, um dann das ihm besonders wichtige Thema von der Sünde Jerobeams zu behandeln. Da er auf diese Sünde Jerobeams später immer wieder zurückkommt, so muß er sie hier deutlich beschrieben haben. 12, 26 – 29 gehören also zu Rd; 12, 30a steht offenbar jetzt störend zwischen 12, 29 und 12, 30b, und 12, 30b ist unvollständig; LXX Luc. ergänzt καὶ πρὸ προσώπου τῆς ἄλλης εἰς Βαιθήλ. 12, 30a wird in 13, 34 wieder aufgenommen und richtig fortgesetzt. Eingesprengt ist die junge antisamaritische Legende, die in 13, 32 שמרון schon im Sinne der persischen Provinz Samaria gebraucht (vgl. übrigens ähnlich 12, 17 בערי יהודה). Nicht zu Rd gehören die Verse 12, 31 – 33. Die Sünde Jerobeams ist bei Rd der Kälberkult, nicht der Höhenkult, den Jerobeam nach der Vorstellung des Rd nicht erstmalig eingerichtet hat. Rd redet sonst nicht von Leviten. מקצות ist ein sehr junger Ausdruck. Über 12, 32a vgl. oben zu I 8, 2. Die Verse 12, 31 – 33 mit ihrem mehrfachem ויעש und ihren inhaltlichen Wiederholungen machen den Eindruck des Flickwerks.

Zu Rd gehört also 12, 26 – 29. 30b; 13, 34. 13, 34 weist schon auf II 17, 21 – 23 voraus. Rd hat für seine Darstellung offenbar Material aus älterer Quelle benutzt, und wenn die Sage vom kranken Kinde Jerobeams I 14, welche Jerobeams Sünde voraussetzt, aus E stammt, so muß E von der Stiftung der Kälber zu Betel und Dan erzählt haben. Gegen den Kult von Betel hat E schon durch die Erzählung vom goldenen Kalbe Aarons Ex. 32 polemisiert, und 11, 28 zitiert ja direkt die Stelle Ex. 32, 4.

I 13, 34 sieht aus wie ein Schluß der Jerobeamgeschichte, hinter dem man nur noch das Schlußschema I 14, 19 – 20 erwartet. Rd fand in seiner Quelle auch über Kriege Jerobeams berichtet (vgl. I 14, 30; 15, 7); die Reichstrennung ist nicht ganz so friedlich vor sich gegangen, wie die Legende I 12, 21 – 24 meint.

Wenn I 13, 34; 14, 19 – 20 ursprünglich auf einander folgten, so ist die Sage vom kranken Kinde Jerobeams 14, 1 – 18 ein Nachtrag. Dafür spricht auch, daß בעת ההיא 14, 1 jetzt beziehungslos ist; außerdem ersetzt 13, 34 bereits die in 14, 1 ff. berichtete Drohung gegen Jerobeams Haus.

Die Erzählung vom kranken Kinde Jerobeams und dem blinden Propheten Ahia von Silo gehört, abgesehen von den Zusätzen jüngerer Hand (14, 7 – 11. 14 – 16. 18b), ohne Zweifel zur alten Sagenüberlieferung. Daß die Sage Jerobeam in Tirsa wohnen läßt (14, 17), während er 12, 25 (K) in Sichem residiert, kann einfach erklärt werden

durch den Ausfall der Nachricht über die Wahl der Stadt Tirsa, wo später Baesa, Ela, Simri und Omri residierten (I 15, 21. 33; 16, 6. 8f. 15. 17. 23), zur Residenz. Wenn die Sage den Ahia in Silo, welches einst von den Philistern zerstört war und noch zu Jeremias Zeit in Trümmern lag (Jer. 26, 6), wohnen läßt, so wird sie sich einfach irren (Ed. Meyer, Israeliten 366 Anm. 1). Anschauung und Stil der Erzählung spricht für Zugehörigkeit zu E; J würde Ahia als ראה bezeichnet haben (vgl. Sam. I 9, 11); erst der jüngere Sprachgebrauch hat die Seher alten Stils, wie Ahia einer ist, mit den נביאים zusammengeworfen (vgl. Hölscher, Propheten 124f.). Man vergleiche als elohistische Merkmale: בעת ההיא 14, 1 und כזה וכזה 14, 5 (vgl. Ri. 18, 4a). Die Textform in LXX 12, 24 g—n ist sekundär und völlig wertlos.

Ist die Erzählung 14, 1—6. 12—13. 17—18a ein Nachtrag in Rd, so können die deuteronomistischen Zutaten nicht von Rd stammen; sie zeigen auch durchweg den Sprachgebrauch der jüngeren Zusätze: כעבדי דוד 14, 8 (mit Voranstellung des עבדי), יהוה אלהי ישראל, הנני מביא רעה u. a. Kennzeichnend für die jüngeren Ergänzer ist endlich vor allem 14, 18b, die Konstatierung der Erfüllung der prophetischen Weissagung in der stereotypen Formel: כדבר יהוה אשר דבר ביד עבדו אחיהו הנביא.

b) Die Zeit der getrennten Reiche (I 14, 21—II 25, 30).

21. Nachträge zu Rd. Schon bei Salomo (I 2, 10—12; 3, 3 und 11, 41—43 vgl. 11, 4. 6) und Jerobeam (I 12, 20 und 14, 19—20 vgl. 13, 34) ist uns das Rahmenschema des Rd begegnet. In dasselbe Schema sind nun auch weiterhin von Rehabeam ab sämtliche Königsregierungen eingespannt. Nur an einzelnen Stellen finden sich im jetzigen Texte Durchbrechungen des Schemas; aber es läßt sich leicht zeigen, daß das überall durch nachträgliche Eingriffe in die Textgestalt verursacht worden ist.

Die Durchbrechung des Rahmenschemas findet sich nur da, wo längere novellistische Erzählungen im Zusammenhange auftreten, und zwar handelt es sich vorwiegend um diejenigen Erzählungen, die sich um die Gestalten des Elia, Elisa und Jesaja drehen. Bei allen diesen Erzählungen läßt sich, wie oben schon bei I 2, 13—46a; 11, 23—25aα; 14, 1—18, zeigen, daß sie erst nachträglich in das Werk des Rd eingefügt worden sind (vgl. vor allem Steuernagel, Einleitung).

Das gilt zuerst von den in die Regierung Ahabs eingestellten Erzählungen I 17—22, 38. Von Rd stammt ersichtlich der auf grund von Quellen gearbeitete kurze Bericht I 16, 29—34; 22, 39—40. Die Eliasage in I 17—18, welche jetzt ohne Kopf ist, schließt sich nicht an die Notiz über den Bau Jerichos durch Hiel I 16, 34 an, gehört vielmehr sachlich zu den Angaben über Ahabs und Isebels Baaldienst

I 16, 31—33. Aber so wie sie in I 16, 31—33 vorliegen, können diese dürftigen exzerptmäßigen Notizen des Rd nicht der fehlende Kopf der schönen Eliasage I 17—18 sein. Hätten die Kapitel I 17—18 — und dasselbe gilt von I 19 — im Werke des Rd gestanden, so müßten sie hinter 16, 33, nicht hinter 16, 34 stehen. Daß Rd diese Erzählungen strich, ist bei ihrem Inhalte sehr verständlich[1]). Auch bei I 22 und dem dazugehörigen I 20 läßt sich nachweisen, daß Rd diese Kapitel nicht aufgenommen hatte; denn Rd gebraucht 22, 40 von Ahab die Phrase וישכב עם־אבתיו, die er sonst bei Herrschern, die eines gewaltsamen Todes durch Verschwörerhand oder im Kampfe gestorben sind, nie verwendet; er kann also I 22 nicht berichtet haben. Auch bei diesen Erzählungen lassen sich die Bedenken des Rd gegen den Inhalt verstehen[2]). Rd hat also hier ähnlich wie in Ri. und Sam. große Stücke der älteren Überlieferung unterdrückt, und erst eine spätere Hand hat sie aus den älteren Quellen wieder nachgetragen.

Während aber der Nachtrag I 17—22, 38 keine Störung des redaktionellen Schemas notwendig gemacht hat, mußte dies bei dem zweiten größeren Nachtrage II 1, 2—2, 25 geschehen. Dieser Nachtrag ist zur einen Hälfte in den Rahmen der Regierung Ahasjas von Israel (I 22, 52—54; II 1, 1 und II 1, 17—18) eingespannt, die andere Hälfte dagegen, von der Himmelfahrt Elias und seinem Erben Elisa II 2, 1—25), steht gegen die sonstige Gewohnheit des Rd außerhalb des Rahmenschemas. Da die Legende II 1, 2ff. vom Tode Ahasjas handelt, mußte der Ergänzer notgedrungen das Schlußschema des Rd gleich an den Schluß von II 1 setzen und entsprechend umformen. Auch hier macht der Inhalt der Legende es verständlich, daß Rd sie nicht aufnahm[3]).

---

[1]) Daß Rd, dem der Kult in Jerusalem als der einzig rechtmäßige gilt, das Karmelopfer Elias nicht brauchen konnte, begreift man ohne weiteres; Elia stellte ja den zerstörten Altar auf dem Karmel wieder her (I 18, 30). Ebenso mochte Rd gegen die Horebreise Elias (I 19) Bedenken haben; denn ihm galt ja Jerusalem als Wohnsitz Jahves seit Salomo. Auch an andere bedenkliche Dinge darf erinnert werden: die Salbung Hasaels durch Elia und überhaupt die Zusammenstellung dieses Heiden mit Jehu und Elisa (19, 15), dazu das zaubermäßige Gebaren des Elia (17, 21; 18, 42. 46) und die ganze altertümliche Auffassung von Jahve, der auch Böses tut (17, 20).

[2]) In I 22 zieht der fromme Josaphat von Juda im Gefolge des gottlosen Ahab in den Krieg! Bedenklich war außerdem der von Jahve gesandte Lügengeist (22, 20ff.), vielleicht auch die Vorstellung von Jahve als Berggott (20, 23). Es kommt hinzu, daß I 20 und 22, 1—38 Ahab offenbar etwas günstiger beurteilen, als Rd es tut.

[3]) Zwar ob Rd empfunden hat, daß die Frage des Elia II 1, 3. 6 noch nicht monotheistisch gedacht ist, kann man vielleicht bezweifeln. Aber die ganze Art des von Elisa vertretenen Prophetentums (2, 16. 24) wird Rd nicht sympathisch gewesen sein.

Des weiteren ist der Zyklus der Elisalegenden II 3, 4–8, 15 ein Nachtrag zum Werke des Rd. Was Rd aus diesen Legenden in sein Werk aufgenommen hat, ist nur die historische Notiz II 3, 5 (ויהי כמות אחאב ויפשע מלך מואב במלך ישראל), die er in den Bericht über Ahasja von Israel einfügte II 1, 1: ויפשע מואב בישראל אחרי מות אחאב. Der Vergleich der beiden Stellen zeigt erstens, daß die Erzählung II 3, 4ff. dem Rd tatsächlich als Quelle vorgelegen hat, und zeigt außerdem, daß Rd dem Wortlaut seiner Quellen nicht sklavisch folgte, sondern einigermaßen frei exzerpierte. Hier ist der Beweis also direkt zu führen, daß Rd diese Legenden absichtlich unterdrückt hat. Auch hier sind seine Gründe dafür ebenso dogmatisch, wie bei den Elialegenden[1]). Die Elisalegenden II 3, 4–8, 15 haben das Schlußschema Jorams von Israel verdrängt.

Noch stärkere Störung des Rahmenschemas hat der Nachtrag II 9, 1–10, 28 hervorgerufen, indem hier das Schlußschema für Ahasja von Juda (Reste davon sind in 9, 27b. 28 nachgetragen) und z. T. auch das Anfangsschema für Jehu von Israel (Reste davon sind in 10, 29. 36 nachgetragen) ausgetilgt wurde. Daß der Bericht über die Revolution Jehus II 9, 1–10, 28 nachgetragen ist, ergibt sich schon daraus, daß Rd sonst bei solchen Revolutionen nur kurz auf seine Quellen verweist, ohne ausführlich zu erzählen. Auch hier läßt sich zeigen, daß Rd die Erzählung II 9, 1–10, 28 vor sich gehabt hat, sie aber unterdrückte und nur, ähnlich wie in II 1, 1, ein paar historische Daten aus ihr exzerpierte; denn II 8, 28–29 ist mit deutlichem Anschluß an den Wortlaut aus II 9, 14–16 exzerpiert. Auch hier wird Ahabs gewaltsamer Tod vorausgesetzt (9, 25f.), der zu I 22, 40 (Rd) nicht stimmt. Die inhaltlichen Bedenken des Rd gegen die Erzählung über Jehu sind leicht verständlich[2]).

An II 9, 1–10, 28 knüpft II 11 unmittelbar an, und zwar nicht nur „scheinbar", wie Kittel meint. Der einzige Grund, der Kittel bestimmt, II 11 einer andern Quelle als II 9, 1–10, 28 zuzuweisen, ist die unrichtige Voraussetzung, der Verfasser von II 9, 1–10, 28 müsse dem Nordreich angehören, während II 11 judäisch ist. Nun gilt es

---

1) Bedenklich mußte vor allem die Intimität des frommen Josaphat von Juda und des Propheten Elisa mit dem Könige Israels, mit Edom (II 3) und Aram (II 8, 7ff.) erscheinen. Dazu kamen eine Fülle anstößiger Einzelheiten: die allgemeine Schilderung des Prophetentums (II 3, 15; 5, 10), Verstöße gegen das Gesetz (3, 25 gegen Dt. 20, 19; 4, 42 gegen Dt. 26 u. a.), der unentwickelte Monotheismus (5, 18), der Zorn der heidnischen Gottheit gegen Israel (3, 27), Elisas Lüge gegen Benhadad und Begünstigung seines Mörders Hasael (8, 10ff.) u. a. m.

2) Ich denke vor allem an das Einverständnis Elisas mit dem Königsmörder, dessen furchtbare Bluttaten ja auch ein Hosea verurteilt hatte (Hos. 1, 4), außerdem an Einzelheiten, wie die Bezeichnung des Propheten als Verrückten (9, 11).

freilich seit Stade weithin für ausgemacht, daß II 11 aus zwei Parallelberichten, nämlich 11, 1—5[6]. 7—9[10]. 11—12. 18b—20 und 11, 13—18a zusammengesetzt sei. Man erklärt, in dem einen Berichte sei der Gesichtspunkt rein profan, im anderen religiös; im ersteren geschehe die Revolution durch die Palastwache, im andern durch das Volk, im ersteren werde Joas unter dem Beifall der Palastwache im Tempel gesalbt, dann ziehe man in den Palast und töte Atalja, im anderen komme Atalja durch den Jubel des Volkes angelockt in den Tempel, werde aber in den Palast zurückgeführt und dort getötet. Die Kritiker haben hier das Gras wachsen hören; von Widersprüchen ist in alle dem nichts vorhanden. Das Einzige, was in II 11 der Erklärung bedarf und der Annahme von Parallelberichten Vorschub leisten kann, ist, daß Atalja im vorliegenden Texte zweimal getötet wird (11, 16. 20). Das ist aber eine Liederlichkeit der Darstellung, wie sie bei der sonst so gewöhnlichen Quellenverflechtung im A. T., speziell bei JE, beispiellos wäre; dagegen entspricht sie ganz der Arbeitsweise des nachdeuteronomistischen Ergänzers im Königsbuche. Ich nehme deshalb an, daß Rd hier wie auch sonst nur ein Exzerpt aus seiner Quelle gegeben hat; von diesem Exzerpt ist aber nur 11, 18b—20 noch vorhanden, während sein Kopf später durch den aus der Quelle nachgetragenen Abschnitt 11, 1—18a verdrängt worden ist. Man vergleiche V. 18b || 11, 19a || 4a, 20a || 14aß.

Die letzte der Elisalegenden steht II 13, 14—21, auch sie ein Nachtrag, da sie außerhalb des Rahmenschemas steht. Hier hat die Nachtragung der Legende eine Unordnung in der Geschichte des Joas von Israel und Amasja von Juda veranlaßt. Die ursprüngliche Ordnung bei Rd war diese: Joas II 13, 10—11. 22. 24—25; 14, 8—16 und Amasja II 14, 1—7. 18—22. II 14, 17 ist ein Flickvers, und II 13, 12—13 wurde von einer späteren Hand, die das Schlußschema für Joas vermißte, eingefügt. Auch hier möchte ich 13, 25b nicht für spätere Glosse halten, sondern für das ursprüngliche Exzerpt des Rd aus seiner Vorlage II 13, 14—21.

Ebenso wie die Elia- und Elisalegenden, sind auch die Jesajalegenden II 18, 17—20, 19 kein ursprünglicher Bestandteil im Werke des Rd. Der Bericht des Rd über Hiskia umfaßte nur II 18, 1—11. 13—16; 20, 20—21. Die Jesajalegenden scheiden sich in eine ältere Erzählung II 18, 17—19, 9a. 36—37 und eine Gruppe jüngerer Erzählungen II 19, 9b—35; 20, 1—19, die letztere durch verschiedene sekundäre Elemente vermehrt. Die Gruppe jüngerer Erzählungen ist ziemlich jung; sie setzt die deuteronomistische Beurteilung Hiskias (20, 3) und vor allem das Exil längst als Tatsache voraus (20, 16—19); 19, 15ff. ist jünger als Deuterojesaja. Diese Erzählungsgruppe kann also schon aus zeitlichen Gründen nicht im Werk des Rd gestanden haben. Die

ältere Erzählung 18, 17—19, 9a. 36—37 aber ist mit dieser Gruppe textlich eng verwoben; die Verknüpfung besonders in 19, 9 ist nicht derart, daß man die jüngere Erzählungsgruppe als Nachtrag in das Werk des Rd, die ältere Erzählung dagegen als ursprünglichen Bestandteil von Rd betrachten könnte. Es kommt hinzu, daß auch diese ältere Erzählung nicht vorexilisch zu sein scheint. Die Gründe Martis für nachexilische Datierung auch dieser Erzählung scheinen mir doch wahrscheinlich: 18, 21 setzt, glaube ich, Hes. 29, 6 f. voraus, und die Bezeichnung des Hebräischen als יהודית 18, 26 gehört doch wohl schwerlich ins 7. Jahrhundert (gegen Steuernagel, Benzinger). Auf 18, 22 darf man sich freilich nicht berufen; denn dieser Hinweis auf die Abschaffung der Höhen durch Hiskia (vgl. II 18, 4), der die Antwort an Hiskia außer acht läßt, muß Zusatz sein, und zwar frühestens von der Hand dessen, der die Jesaja-Legenden in das Werk des Rd einfügte.

22. Die gemeinsame Quelle der Prophetenlegenden. Die nachgetragenen Erzählungen — abgesehen von den Jesaja-Legenden — gruppieren sich vorwiegend um die Gestalten der Propheten Elia und Elisa, und auch wo diese nicht auftreten, wie in I 20. 22, spielen doch Propheten eine Hauptrolle darin. Wir dürfen also allgemein von Prophetenlegenden reden. Man hat versucht, diese Legenden in drei, verschiedenen Quellen angehörende Gruppen zu ordnen: Elia-Legenden, Elisa-Legenden, Geschichtserzählungen; doch streitet man über die Abgrenzung dieser Gruppen, da auch in mehreren der „Geschichtserzählungen" Elisa eine Rolle spielt und in manchen Legenden Elia und Elisa neben einander auftreten. Die ganze Einteilung hat auch nur in soweit Wert, als sie auf verschiedene dem Sammler zugeflossene Traditionsströme hindeutet, von denen Einzelnes ihm schon schriftlich vorgelegen haben mag, anderes wohl nur mündlich überliefert war. Es ist natürlich eine wichtige Aufgabe, die Einzellegenden in ihrer ursprünglichen Form herauszuarbeiten und die Art ihrer künstlerischen Komposition zu untersuchen, wie dies Hermann Gunkel feinsinnig getan hat; aber es darf nicht übersehen werden, daß alle diese Erzählungen ihre vorliegende literarische Gestalt von einer einzigen Hand erhalten haben; sie sind deshalb literarisch nicht auf verschiedene Quellen zu verteilen, sondern einer einzigen Quelle zuzuweisen.

Man kann dies aus dem gemeinsamen Schatz von Ausdrücken und Redewendungen in all diesen Geschichten erweisen. Schon Wellhausen hat auf diese sprachlich-stilistischen Übereinstimmungen in den „Geschichtserzählungen" I 20. 22; II 3, 4—27; 6, 24—7, 20; 9, 1—10, 28 geachtet[1].

[1]) Man beachte: חדר בחדר I 20, 30; 22, 25; II 9, 2; נתץ את בית הבעל II 10, 27; 11, 18; חכה „zaudern" II 7, 9; 9, 3; רכב הסוס II 7, 14; 9, 18 f.; הפך ידיו I 22, 34; II 9, 23 (nur hier); תפש חי I 20, 18; II 7, 12; 10, 14; חרא II 6, 25; 10, 27; שליש II 7, 2. 17. 19; 9, 22. 25; 10, 25; ויצר על I 20, 1; II 6, 24; פתח השער

Aber sie erstrecken sich auch auf die eigentlichen Elia- und Elisa-Legenden [1]. So zahlreiche formelle Gemeinsamkeiten erklären sich nur, wenn eine einzige Hand diesen Erzählungen ihre vorliegende Gestalt gegeben hat, sie beweisen also die Einheit der Quelle.

Dem muß noch etwas weiter nachgegangen werden. Als Gründe für eine Unterscheidung der Verfasser der Elia- und Elisa-Legenden pflegt man zweierlei anzuführen: die allgemeine Verschiedenheit des Charakters der Erzählungen und die vielfach parallelen Legenden über beide Männer. Bei Elia, sagt man, stehe die religiöse und ethische Seite seiner Wirksamkeit im Vordergrunde und die Wundertätigkeit trete zurück, bei Elisa umgekehrt. Aber dieser Unterschied ist doch nur ein gradweiser; ebenso massiv, wie bei Elisa, sind im Grunde auch die Elia-Legenden: die Speisung durch Raben, die Vermehrung des Mehles und Öls, die Totenerweckung, (das vom Himmel fallende Feuer), Engel- und Gotteserscheinung, und umgekehrt fehlt es auch in den Elisa-Legenden nicht an Anzeichen, die die gleiche Höhe der Gottesvorstellung, wie in den Elia-Legenden, verraten (II 5, 15). Mit der üblichen Art der Beweisführung könnte man die ganze Quellenscheidung in der Genesis aus den Angeln heben, könnte man z. B. ebenso gut nachweisen, daß die Abraham- und die Jakob-Legende verschiedenen Quellen angehören müsse. Es ist auch ganz unrichtig, wenn man nach rationalistischer Weise aus dem stärkeren Vorwiegen der Wunderlegende bei Elisa schließt, daß die

I 22, 10; II 7, 3; 10, 8; ויהי בבקר II 3, 20; 10, 9; מה לך II 6, 28; 9, 18 f.; חי יהוה I 22, 14; II 3, 14; Josaphats Frage nach dem Jahve-Propheten I 22, 7; II 3, 11; vgl. ferner קבץ, כעת מחר, אכל und שתה, אחד מעבדיו, כה יעשון לי אלהים יכה יספון (s. u.).

[1] Mit den Elia-Legenden haben jene Geschichtserzählungen gemeinsam z. B.: בראשונה I 17, 13 (18, 25 f.); 20, 2. 17; קבץ I 18, 19 f.; 20, 1; 22, 6; II 6, 24; 10, 18; כמשפט I 18, 28; II 11, 14; עלות המנחה I 18, 29 (36); II 3, 20; כעת מחר I 19, 2; 20, 6; II 7, 1. 18; 10, 6; כה יעשון לי אלהים וכה יספון I 19, 2; 20, 10; II 6, 3; Rechnung nach Tagereisen (דרך יום) I 19, 4; II 3, 9; שק על בשרו I 21, 27; II 6, 30.

Mit den Elisa-Legenden: דעו נא וראו I 20, 7. 22; II 5, 7; הנה והנה I 20, 40; II 2, 8. 14; 4, 35; מנגד II 2, 7; 3, 22; אהה II 3, 10; 6, 5. 15; אחד מעבדיו II 3, 11; 6, 12; 7, 13; שבת II 4, 23; 11, 5. 7; הֲשלום II 4, 26; 5, 21; 9, 11. 17–19. 22. 31; כזאת וכזאת II 5, 4; 9, 12; נשען על II 5, 18; 7, 2. 17; ähnlich sind auch die Worte des israelitischen Königs in II 5, 7 und 6, 27.

Den Elia- und Elisa-Legenden unter sich gemeinsam sind folgende Ausdrücke: שכב על מטתו I 17, 19; 21, 14; II 4, 21. 32; והרעב ב . . I 18, 2; II 4, 38; 7, 4; ירא את יהוה מאד I 18, 3. 12; II 4, 1; לחם ומים I 18, 4. 13; II 6, 22; נְשָׂאוֹ רוח I 18, 12; II 2, 16; אין קול ואין קשב I 18, 26; II 4, 31; ויגהר I 18, 42; II 4, 34 f.; אדרת I 19, 13. 19; II 2, 8. 13 f.; אכל לחם I 21, 4 f. 7; II 4, 8; עלות המנחה I 18, 29; II 3, 20.

Allen dreien gemeinsam ist: חי יהוה אשר עמדתי לפניו I 17, 1; 18, 15; II 3, 14; 5, 16 (vgl. חי יהוה auch I 17, 12; 18, 10; 22, 14; II 2, 2. 4. 6; 4, 30; 5, 20), אכל und שתה I 18, 41 f.; 19, 6. 8; II 6, 22 f.; 7, 8; 9, 34; כתב ספר[ים] I 21, 8; II 5, 5 f.; 10, 1. 6; der König zerreißt seine Kleider I 21, 27; II 5, 7; 6, 30.

Elisa-Erzählungen von den Ereignissen erheblich weiter abstünden als die Elia-Erzählungen[1]). Was den historischen Kern der Elia- und Elisa-Legenden anlangt, so liegen die Dinge eher umgekehrt; denn der Sturz des Tyrischen Baals, den die Legende mit beiden Prophetengestalten verknüpft, gehört historisch nicht in Elias, sondern in Elisas Zeit. Auch das Nebeneinander von Parallelen beweist gegen die Einheit der literarischen Quelle gar nichts; auch J erzählt z. B. in der Genesis dieselben Sagen von Abraham und Isaak (Gen. 12, 10ff.; 26, 1ff. oder Gen. 21, 25—26. 28—30. 32—33; 26, 15ff.); ebenso auch das Markus-Evangelium die zwei Speisungslegenden (Mr. 6, 31ff. 8, 1ff.).

Die Legenden über Elia und Elisa sind von dem Sammler durch allerlei innere Beziehungen zusammengebunden. Elia beruft Elisa zum Schüler (I 19, 19—21) und macht ihn am Ende zu seinem Nachfolger und Erben (II 2). Elisa wird dadurch, daß er Elias Diener war, als echter Jahwe-Prophet legitimiert (II 3, 11). Die Legenden I 17—18 und 19, 1—18, die sich sachlich ja eigentlich ausschließen, sind durch 19, 1—3a zusammengenäht. Die Salbung Hasaels, Jehus und Elisas durch Elia (19, 15f.) wird nicht erzählt, weil der Sammler Hasael und Jehu später durch Elisa salben läßt (II 8, 7ff.; 9, 1ff.); statt der Salbung Elisas wird von dessen Berufung erzählt (I 19, 19—21). Die Nabot-Legende (I 21, 1—20a) hat der Sammler durch 21, 27—29 mit der folgenden Erzählung ausgeglichen. Ebenso sind bei den Elisa-Legenden Übergänge von einer Erzählung zur andern geschaffen. In II 2 wandern die zwei Propheten vom Gilgal über Betel, Jericho und den Jordan ins Ostjordanland (Pisga), und Elisa kehrt dem entsprechend zurück über den Jordan, Jericho, Betel, — begibt sich aber dann statt nach dem Gilgal nach dem Karmel und Samaria, weil ihn II 3, 4ff. in Samaria und II 4 auf dem Karmel denkt. II 4, 38 läßt ihn dann wieder nach dem Gilgal wandern, scheint das aber nur als gelegentliche Reise anzusehen; denn II 5 wohnt Elisa in Samaria. II 6, 1 zieht er mit den Jüngern vorübergehend nach dem Jordan, II 6, 8—7, 20 wohnt er wieder in Samaria. Der Sammler hat also überall durch solche nicht weiter motivierte Wanderungen die verschieden lokalisierten Legenden untereinander verknüpft. Man sieht daraus, daß die Legenden schon in der — mündlichen — Tradition vielfach feste Gestalt gewonnen hatten (vgl. bes. I 19, 15f.). Daraus erklären sich die vielfach nicht genügend ausgeglichenen Widersprüche. Aber diese sind kein Beweis gegen die literarische Einheit des Ganzen.

Steuernagel gibt dies auch in gewisser Weise zu, indem er es für möglich hält, daß der Sammler der Elisageschichten von vornherein beabsichtigte, eine Fortsetzung der Elia-Geschichten zu schreiben, daß also

[1]) Steuernagel z. B. setzt die Elisa-Erzählungen um 750 an, während er die Elia-Erzählungen noch ins 9. Jahrhundert rücken möchte.

sein Werk nie selbständig existierte. Damit würde sich meine Auffassung der seinigen einigermaßen nähern. Dagegen trennt er, wie seit Wellhausen die meisten, die „Kriegsgeschichten" literarisch völlig ab als selbständige Quelle. Er rechnet zu diesen allerdings nur die Erzählungen von I 20 und 22, die er aus einer vollständigen Geschichte Ahabs oder einer umfassenderen Geschichte Israels jener Zeit ableiten möchte. Andere gehen etwas weiter und stellen auch II 3, 4ff. und 9, 1 – 10, 27 dazu. Es mag als möglich zugegeben werden, daß der Sammler diese Geschichten vielleicht schon in irgend einer Form aufgezeichnet vorfand – nötig ist auch das nicht –, aber es muß dabei bleiben, daß alle diese „Kriegsgeschichten" und „Geschichtserzählungen" literarisch zu ebendemselben Werk, wie die Elia- und Elisa-Legenden gehört haben. Die Gründe, die man dagegen anführt, sind auch hier nicht stichhaltig. Wellhausen findet in I 20. 22 eine merklich andere Anschauungsweise und Stimmung als in I 17 – 19. 21: „von Elias ist keine Rede, dahingegen von 400 andern Propheten Jahves 22, 5 – 6, die Ahab vor seinem letzten Feldzuge befrägt. Der König ist durchaus die Hauptperson und erscheint in einem viel günstigeren Lichte. Obwohl er für seine Gemahlin den Dienst des Tyrischen Baals in der Hauptstadt eingeführt und sich dadurch die Feindschaft von Männern wie Micha ben Jimla zugezogen haben mag, so hält er darum doch für sich und für Israel an Jahwe fest." Dies Plaidoyer bedarf doch wesentlicher Einschränkungen. Schon die historische Einschätzung der Erzählungen I 20 und 22 greift zu hoch: I 20 ist stark legendarisch. Oder ist es etwa Geschichte, daß 7000 Israeliten (20, 15) über das Riesenheer Benhadads und seiner 32 königlichen Bundesgenossen (20, 16) siegen und 100000 aramäische Fußsoldaten totschlagen (20, 29)? Daß die Stadtmauer von Aphek 27000 Mann erschlägt (20, 30)? und all das sonderbare novellistische Detail des Kapitels? Und soll in I 22 die Verkleidung Ahabs im Kampf (22, 30ff.) Geschichte sein? Es ist keine Frage, daß hier die Legende genau so am Worte ist wie in den Elia- und Elisa-Erzählungen. Dazu kommt, daß doch auch das Urteil über Ahab nicht ganz so günstig ist, wie es bei Wellhausen erscheint. Der Erzähler steht durchaus auf Seiten des frommen Josaphat von Juda, der sich mit dem Treiben der Lügenpropheten nicht zufrieden gibt, während Ahab dem echten Propheten Jahves gram ist (22, 5ff.). Die Darstellung ist dem Ahab entschieden unfreundlich, verrät übrigens schon hier den judäischen Standpunkt des Erzählers, der auch meist verkannt wird. — Was von I 20 und 22 gilt, gilt um so mehr von II 3, 4ff. Die Verwandtschaft der Erzählung ist schon von Wellhausen betont worden, aber sie gehört andererseits doch auch, wie z. B. Benzinger und Steuernagel mit Recht sagen, zum Kreise der Elisa-Legenden. Das Gleiche gilt von II 6, 24 – 7, 20, wo eine höchst wunderbare Befreiung Samarias

von der syrischen Belagerung berichtet wird. Auch hier herrscht (trotz 6, 30) keine Sympathie für den König Israels, der dem Elisa den Kopf abschlagen will und der von Elisa als Mördersohn bezeichnet wird (6, 31 f.). — Es bleibt schließlich noch II 9, 1—10, 28. Auch hier betont Wellhausen mit Recht den Zusammenhang mit I 20. 22; II 3, 4 ff.; 6, 24 — 7, 20; aber auch mit I 21 hängt die Erzählung literarisch zusammen (vgl. 9, 25 f.). Die Beurteilung Isebels (9, 22) ist dieselbe wie in den Elia-Legenden.

Die Prophetenlegenden sind durch mancherlei sekundäre Zutaten nachträglich vermehrt worden. Glosse in I 18, 19 sind die Worte: ונביאי האשרה ארבע מאות; ferner I 18, 31 — 32a; 19, 9b — 11a. In I 20 sind die anonymen Propheten sämtlich sekundär (I 20, 13 — 14. 22. 28. 35—43), in I 21 die ausgeführten Strafandrohungen an Ahab (I 21, 20b — 26), während I 21, 27 — 29 vom Sammler der Prophetenlegenden stammen wird, um die Verknüpfung mit I 22 herzustellen. In I 22, 1 — 38 ist die in LXX noch fehlende Glosse 22, 28b zu streichen, ferner 22, 35bβ. 38. In II 1, 2—17aα sind die Verse 1, 9 — 16 eine breite Einlage. In II 4 stören 4, 13 — 15 und wohl auch 4, 25b — 27a den Zusammenhang. Sekundär ist ferner II 7, 17b — 20; 9, 7 — 10a. 12bβ und Verschiedenes in II 10. Für das Einzelne kann hier auf die Kommentare und Einleitungen verwiesen werden.

23. **Die Prophetenlegenden gehören zu E.** Es drängt sich die Frage auf, ob die Prophetenlegenden zu einer der alten Sagenquellen J oder E gehören. Wir haben die Quelle J bis I 12, die Quelle E bis I 14 bisher verfolgen können. Es liegt also, obgleich der Zusammenhang zerrissen ist, sehr nahe, auch diese Prophetenlegenden, die ja auf jeden Fall vordeuteronomisch sind, einer der alten Sagenquellen zuzusprechen. Sowohl die Anschauungen als der Stil und Sprachgebrauch aber weisen hier unzweifelhaft auf E.

Daß die alten lokalen Kultstätten noch gelten, zeigt der Karmelaltar, den Elia wieder aufbaut und auf dem er opfert (I 18, 20). E erwähnt in Gen. die Ascheren nicht mehr, und die Masseben sind ihm nur noch Erinnerungsmale; kein Wunder, daß sie in den Prophetenlegenden nicht mehr erwähnt werden.

Jahves eigentlicher Wohnsitz ist der Himmel (I 22, 19 ff. vgl. Gen. 28, 12 E). Daneben steht des Gottes irdischer Wohnsitz auf dem Wüstenberge, der wie sonst bei E Horeb heißt (I 19, 8 ff.). Doch tut dies dem supranaturalen Charakter der Gottesvorstellung keinen Eintrag. Nirgends tritt Jahve wie bei J leibhaftig auf. Eine so sinnenfällige Begegnung mit Jahve, wie sie Elia am Horeb erlebt, als er Jahve im Windeswehen spürt (I 19, 11 f.), ist eine Ausnahme, die nur dem Auserwählten zuteil ward, ähnlich wie Mose bei E, mit dem Elia auch sonst in Parallele tritt (II 2), vor andern voraus hat, daß er Gottes Gestalt schaut und פה אל פה mit ihm redet (Num. 12, 8), vgl. Ex. 24, 1 — 2. 9 — 11. Im übrigen offenbart sich Gott, wie sonst bei E, vor allem durch Traum (I 19, 5 ff.) und Wachvision (I 22, 19 ff. vgl. II 8, 10); öfters ist nur vom Worte Jahves an den Propheten die Rede (I 18, 1; 21, 17. 28; II 3, 17; 7, 1; 9, 3. 12. 25), welches gelegentlich durch den „Boten Jahves" vermittelt sein kann (II 1, 3 vgl. I 19, 5. 7); auch diese Worte ver-

nimmt der Prophet in der Ekstase (II 3, 15), die mit Vision verbunden sein kann (II 8, 10).

Das Interesse am Prophetentum entspricht den Anschauungen des E in den andern Geschichtsbüchern. Abraham heißt bei E נביא (Gen. 20, 7), ebenso Mirjam (Ex. 15, 20), Debora (Ri 4, 4), Samuel (Sam. I 3, 20). Vor allem ist Mose für E ein נביא (Dt. 34, 10 E?); er führt den Titel עבד יהוה (Num. 12, 7 f.), ebenso wie Elia (I 18, 36); Mose heißt איש אלהים (Dt. 33, 1; Jos. 14, 6), ebenso wie Elia, Elisa und andere Propheten. Wie sich Abimelech an den Propheten Abraham wendet, und dieser Fürbitte für ihn einlegt (Gen. 20, 7. 17), wie das Volk Mose um Fürbitte angeht (Num. 11, 2; 21, 7 vgl. Ex. 15, 20; 17, 4; Num. 12, 13), ähnlich geschieht es bei Elia und Elisa (I 17, 18 ff.; 18, 36 ff. 41 ff.; II 4, 22 ff.).

Als Propheten sind Elia und Elisa zugleich Wundertäter. Die magische Art des Wunders, die für E kennzeichnend ist; — vgl. den Wunderstab Moses (Ex. 4, 17—20b; 7, 17; 9, 22 f.; 10, 12 f.; 14, 16; 17, 5. 9; Num. 20, 8 f. 11) — findet sich ebenso bei Elia und bei Elisa, der ja ebenfalls mit dem Wunderstab hantiert (II 4, 29 ff.). Eine genaue Parallele zur Heilung der Quelle zu Mara durch Mose (Ex. 15, 22—27 E) ist die der Quelle zu Jericho durch Elisa (II 2, 19—22).

Die Gottesvorstellung der Prophetenlegenden ist, wie sonst bei E, ein praktischer Monotheismus, für den die Verehrung anderer Götter in Israel Sünde ist (I 18, 21 ff.; 19, 18; II 1, 2 ff.). Wie Jakob die fremden Götter abtut (Gen 35, 2—4), so Israel den Baal (I 18). Israels Gott gilt als einzigartig (II 5, 15 vgl. II 1, 3); ebenso wie der Jordan heilkräftiger ist als die Wasser von Damaskus (II 5, 10 ff.), so sind die Propheten in Israel denen der andern Völker überlegen (II 5, 1 ff. 8). Der Heidin gegenüber redet Elia rühmend vom Gotte Israels (I 17, 14) über den Baal spottet man (I 18, 21. 39). Das entspricht dem gesteigerten Nationalgefühl, welches man auch sonst bei E nachweisen kann. Und wie sich daneben gerade bei E eine pessimistische Beurteilung der Wirklichkeit beobachten läßt, welche auf Erfahrungen religiösen Abfalls und nationalen Unglücks beruht (Jos. 24), so verrät sich auch in den Prophetenlegenden ein gewisser Pessimismus in bezug auf Israels religiöse Haltung (vgl. bes. I 19, 14).

Die beschriebene Stellungnahme zu den Heiden schließt bei E eine begrenzte Toleranz nicht aus (vgl. Jetros Einfluß anf Mose Ex. 18, 13 ff.; Bileams Prophetentum Num. 22, 8 ff. u. a.); das Gleiche findet sich in den Prophetenlegenden, wo der israelitische Prophet den Hasael zum König salbt (I 19, 15 vgl. II 8, 7 ff.), wo Elisa dem Naeman die Prostration im Rimmontempel gestattet (II 15, 18); man vergleiche auch Meschas Erstgeburtsopfer, durch welches ein Zorn über Israel kommt (II 3, 27).

Auch der moralische Standpunkt der Prophetenlegenden stimmt mit dem von E überein. Die Lüge wird wie bei E in den Genesissagen noch nicht unbedingt verpönt: Elisa veranlaßt Hasael zu einer Lüge (II 8, 10), — daß er ihn zum Morde angestiftet habe, wird verschleiert —; Micha ben Jimla lügt erst (I 22, 15), ehe er die Wahrheit sagt, ja Jahve selber sendet einen Lügengeist zu den Propheten (I 22, 20 ff.). Auch eine Neigung zu wollüstiger Grausamkeit, die sonst für E bezeichnend ist (vgl. das elohistische Detail bei der Eroberung von Jericho und Ai, den Kampf gegen Adonisedek und seine Bundesgenossen, sowie den gegen die nördlichen Emoriter), findet sich ebenso in den Prophetenlegenden (I 18, 40; 19, 17; II 7, 17). Ebenso zeigt der Elohist eine gewisse Neigung zur Sentimentalität; die Personen bei E weinen häufig (vgl. II 8, 11; 13, 14). Auch liebt E die starken Effekte (vgl. II 6, 28 f.).

Interesse für das Recht, wie es E durch die Einschaltung des Bundesbuches verrät, zeigt sich in I 21. Die Anklage gegen Nabot, daß er Gott und dem Könige geflucht habe (I 21, 10. 13), stützt sich auf Ex. 22, 27, d. h. wiederum auf E. Mit der Vorliebe für das Recht hängt bei E zusammen, daß er an wichtigen Vorgängen

gern die Ältesten teilnehmen läßt (Ex. 3, 16. 18; 4, 29; 17, 5f.; 18, 12; 19, 7; 24, 14); dasselbe findet sich II 6, 32 (vgl. auch I 20, 7f.; 21, 8. 11; II 10, 1. 5).

Man hält E meist für einen Nordisraeliten. Seit Smend ist diese Ansicht erschüttert. Sicher ist nur, was auch Smend zugibt, ein besonderes Interesse des E für das zu seiner Zeit untergegangene Nordreich. Diesem Interesse entspricht auch der Gegenstand der Prophetenlegenden. Daß diese vom judäischen Standpunkt geschrieben sind, zeigt sich in der Parteinahme für den frommen judäischen König (I 22, 5. 7; II 3, 11f.) und in der Gegnerschaft gegen den israelitischen König (I 22, 8; II 3, 14). Auch die Angabe „nach Beerseba, welches zu Juda gehört" (I 19, 3) beweist nicht gegen Abfassung in Juda; sie will nur hervorheben, daß Elia den Bereich des israelitischen Reiches, wo ihm Gefahr drohte, verlassen hat, und gehört zu den bei E beliebten gelehrten Notizen; ähnlich heißt es I 17, 9: „Sarpath, welches zu Sidon gehört" (vgl. auch I 15, 27; 16, 25: „Gibbethon, welches den Philistern gehört", darüber s. u.).

Für den Stil des E ist der Reichtum an nebensächlichem Detail bezeichnend. Auch die Prophetenlegenden bieten dafür auf Schritt und Tritt Belege, z. B. II 4, 22—24. Wie E in Gen. und Ex. öfters Nebenfiguren mit Namen nennt (Elieser Gen. 15, 2; Debora Gen. 35, 8; Potiphar Gen. 37, 36; Sifra und Pua Ex. 1, 15), so hier z. B. den „Jahveverehrer" Obadja (wohl erdichteter Name) I 18, 3ff., Zedekia ben Kenaana (letzterer vielleicht auch erdichtet) I 22, 11. 24, ferner Amon und Joas I 22, 26; Bidkar II 9, 25; Mattan II 11, 18.

Beliebt ist bei E ein schematisches Messen mit drei Tagen (Gen. 40, 12—19; 42, 17; Ex. 3, 18; 5, 3; 8, 23; 10, 22; 15, 22; Num. 10, 33; Jos. 1, 11; 9, 16f.), womit II 2, 17 zu vergleichen ist. Auch sonst spielt die 3 eine Rolle in den Prophetenlegenden (I 17, 21; 18, 1. 34; 22, 1), außerdem die 7 (Gen. 41, 2f. vgl. I 18, 43f.; 20, 29; II 3, 9; 4, 35; 5, 10. 14; 8, 17), daneben auch andere runde Zahlen.

Eine bekannte stilistische Eigentümlichkeit von E ist die Aneinanderreihung der Begebenheiten durch vage Zeitbestimmungen, wie ויהי אחר[י] הדברים האלה (Gen. 15, 1; 22, 1; 39, 7; 40, 1; 48, 1; Jos. 24, 29), die sich auch I 17, 17; 21, 1 findet. Ähnliche allgemeine Zeitbestimmungen sind ויהי מקץ ימים I 17, 7 (vgl. dazu auch II 8, 3) oder ויהי מימים רבים I 18, 1.

Beliebt ist bei E die Wiederholung eines Wortes im Ausruf II 2, 12. 23; 4, 19; 11, 14; 13, 14 vgl. Gen. 22, 1 LXX. 11; 25, 33; 31, 11; 46, 2; Ex. 3, 4; Sam. I 3, 4 LXX[1]).

---

[1]) Das leitet über zum rein Lexikalischen, welches hier in Form einer Liste folgen möge. Die verglichenen Stellen gehören sämtlich zu E:

צפחת I 17, 12. 14. 16; 19, 6, sonst nur Sam. I 26, 11f. 16 (E nach Budde). — ירא את יהוה מאד I 18, 3. 12; II 4, 1, sonst nur Gen. 20, 11; 22, 12; 42, 18; Ex. 1, 17; 18, 21. — וישימו על־העצים I 18, 23 und ויערך את־העצים I 18, 33 vgl. sehr ähnlich Gen 22, 9. — עד־כה I 18, 45, sonst nur Gen. 22, 5; Ex. 7, 16; Jos. 17, 14 (E nach Procksch). — דרך יום I 19, 4 und דרך שבעת ימים II 3, 9 vgl. Gen. 31, 23; Ex. 3, 18; 5, 3; 8, 23; Num. 10, 33 (auch J Gen. 30, 36). — מראשתיו I 19, 6, sonst nur Gen. 28, 11. 18; Sam. I 19, 13. 16; 26, 7. 11. 16 (E nach Budde). — אדרת I 19, 13. 19; II 2, 8. 13f. vgl. Gen. 25, 25; Jos. 7, 21. 24 (E?); dazu שֵׂעָר II 1, 8 und אדרת שער Gen. 25, 25. — תפש חי I 20, 18; II 7, 12; 10, 14, sonst nur Jos. 8, 23; Sam. I 15, 8. — חלילה לי מיהוה I 21, 3, sonst noch Sam. I 26, 11; II 23, 17, ferner Sam. I 24, 7 (J, vielleicht durch I 26 E beeinflußt) und Sam. II 11, 11 (unsicher, ob J oder E). — אכל לחם I 21, 4, sonst noch Gen. 31, 54; Ex. 18, 12 und Gen. 37, 25aα (E nach Kittel, nach den meisten J). — וילכו שניהם II, 2, 6 (vgl. auch II 2, 11), genau wie Gen. 22, 8. — מנגד מרחק II 2, 7 vgl. מנגד הרחק Gen. 21, 16 und מנגד II 2, 15; 3, 22; 4, 25. — שאל מה אעשה לך I 2, 9 genau wie Kg. I 3, 5;

Anhangsweise noch ein Wort zu den Jesaja-Legenden. Ihre späte Abfassung, die für die jüngere Legendengruppe anerkannt und auch schon für die ältere Sanheriblegende wahrscheinlich ist, schließt die Zurechnung zu E aus. Auch Anschauungsweise, Stil und Sprachgebrauch derselben hat mit den Prophetenlegenden aus E nichts gemein. Schon die ältere Sanheriblegende II 18, 17—19, 9a. 36—37 zeigt eine redselige Weitschweifigkeit, die dem Erzähler der alten Prophetenlegenden ganz fremd ist.

24. Weitere nachredaktionelle Zutaten in I 14, 21—II 25, 30. Die nächste Aufgabe der Untersuchung muß es sein, das Werk des Rd in I 14, 21—II 25, 30 rein herauszuschälen, d. h. alle übrigen nachredaktionellen Zutaten von jüngerer Hand auszusondern. Da es sich dabei meist um planlose Zusätze und Nachträge von verschiedenen Händen handelt, nicht um eine eigentliche zweite „Redaktion“, so sind Bezeichnungen wie Rd² oder Dt² hier nicht am Platze.

Zumeist haben es diese jüngeren Zusätze mit der Weissagung der Propheten zu tun. Schon bei den Prophetenlegenden ließ sich das ja beobachten. So haben dort jüngere Hände dem Ahia Drohungen gegen Jerobeam (I 14, 7—11. 14—16 vgl. auch I 11, 29—39), dem Elia oder

bloßes מה אעשה לך II 4, 2 vgl. Gen. 31, 43; Ex. 17, 4 (auch Sam. II 21, 3 J nach Budde). — בטרם II 2, 9; 6, 32, sonst noch Gen. 27, 4b. 33a; 41, 50; Ex. 1, 19; Dt. 31, 21 (auch J: 37, 18b; 45, 28). — עמד על שפת הירדן II 2, 13 vgl. Gen. 41, 3. 47; Ex. 2, 3; 7, 15. — הלא אמרתי אליכם אל תלכו II 2, 18 vgl. Gen. 20, 5; 42, 22. — נער[ה] קטנ[ה] II 2, 23; 5, 2. 14; sonst nur noch I 3, 7; 11, 7. — אהה II 3, 10; 6, 5. 15 vgl. Jos. 7, 7; Ri. 11, 35 (aber auch Ri. 6, 22, nach Budde zu J gehörig). — ויהי בבקר II 3, 20; 10, 9, sonst noch Gen. 29, 25; 41, 8; Num. 22, 41 (aber auch Sam. I 20, 35; 25, 37; II 11, 14, Stellen, die Budde zu J rechnet). — שפחתך II 4, 2. 16 (vgl. 5, 26) vgl. Sam. I 1, 18 (dazu Budde); שפחה ist demnach nicht spezifisch jahvistisch. — שאל ... כלים II 4, 3 vgl. Ex. 12, 35. — איש גדול, אשה גדולה II 4, 8; 5, 1 vgl. Ex. 11, 3 (aber auch Sam. I 25, 2; II 19, 33, nach Budde J). — ויגדל הילד II 4, 18, sonst nur Gen. 21, 8; Ex. 2, 10f. — נפשה מרה בה II 4, 27, ähnl. Sam. I 1, 10. — התפלל אל II 4, 33; 6, 16. 18, sonst nur Gen. 20, 7. 17; Num. 11, 2; 21, 7; Sam. I 1, 10. 12. 26f.; 2, 25; 7, 5; 12, 19. 33; II 7, 27 (und Kg. II 19, 15. 20; 20, 2). — נזיד II 4, 38—40, sonst nur Gen. 25, 29. 34 (und Hagg. 2, 12). — כזאת וכזאת II 5, 4; 9, 12 vgl. Jos. 7, 20 (und Sam. II 17, 15, nach Budde J). — האלהים אני II 5, 7 vgl. התחת אלהים אני nur Gen. 30, 2; 50, 19. — כברת ארץ II 5, 19, sonst nur noch Gen. 35, 16; 48, 7. — אל מקום פלני אלמני II 6, 8, sonst nur noch Sam. I 21, 3. — פקח עינים II 4, 35; 6, 17. 20, ganz ähnlich wie Gen. 21, 19. — בחרבך ובקשתך II 6, 22, sonst nur noch Gen. 48, 22; Jos. 24, 12. — ויאכלו וישתו I 18, 41f.; 19, 6. 8; II 6, 22; 7, 8; 9, 34 vgl. Gen. 25, 34; Ex. 24, 11. 32, 6 (doch auch J: Gen. 24, 54; 26, 30 u. a.). — An die Verzweiflung Hagars unter dem Dornstrauch Gen. 21, 14ff. erinnert die Verzweiflung Elias unter dem Ginsterbusch I 19, 4ff. — Gegen E könnte man die Stelle I 18, 36 ins Feld führen, „wo Abraham, Isaak und Israel“ neben einander genannt werden, also Jakob anscheinend „Israel“ heißt, was bekanntlich in Gen. jahvistisch ist. Indes wird Greßmann recht haben, wenn er die beiden ersten Namen als Glossen ausscheidet, sodaß Israel hier ursprünglich als Volksname gemeint war.

Elisa Drohungen gegen Ahab bezw. auch gegen Isebel (I 21, 20a – 22 [23] 24) und gegen Ahabs Haus (II 9, 7 – 10a) in den Mund gelegt und gleichzeitig die Erfüllung solcher Weissagungen hinterdrein ausdrücklich konstatiert (I 14, 18b; 22, 35bα. 38; II 9, 36b – 37 vgl. auch II 1, 17; 7, 17b – 20); die dabei übliche Floskel ist: „nach dem Worte Jahves, das er geredet hatte durch" den oder jenen Propheten. Diese Manier von Weissagung und Erfüllung geht soweit, daß auch anonyme Propheten (I 20, 13 – 14. 22. 28) und selbst ganze Legenden (I 20, 35 – 43 vgl. I 12, 31 – 13, 33) erfunden werden, nur zu dem Zweck, ein später eintretendes Ereignis als vorher geweissagt erscheinen zu lassen.

Ähnliches beobachtet man im Königsbuche auch außerhalb der Prophetenlegenden, und schon diese Ähnlichkeit zeigt, daß es sich dabei um Zusätze handelt, die jünger als Rd sind. So wird beim Untergang des Hauses Jerobeams I 15, 29b – 30 konstatiert, daß sich damit die Weissagung Ahias erfüllte, – die letztere ist bereits jünger als Rd.

Als Nachtrag erweist sich durch seine Stellung die Bedrohung Baesas und seines Hauses durch Jehu ben Chanani I 16, 7; diese setzt aber voraus, daß I 16, 1 – 4 noch nicht im Texte stand. I 16, 1 – 4 ist fast wörtliche Nachahmung von I 14, 7. 10f. Die Erfüllung der Weissagung dieses Propheten Jehu wird dann I 16, 12b – 13 konstatiert, fast wörtlich wie I 15, 29b – 30.

Die entsprechende Bedrohung Ahabs und seines Hauses durch Elia I 21, 20b – 22. 24 ist schon erwähnt worden. Sie ist wiederum fast wörtliche Nachahmung von I 14, 10f.; 15, 30b; 16, 2. 4. Eine Bedrohung Isebels ist nachträglich noch eingefügt I 21, 23, die mit II 9, 36b – 37 zusammenhängt, wo die Erfüllung der Weissagung Elias konstatiert wird. Ein noch jüngerer Zusatz ist I 21, 25 – 26. I 22, 35bα. 38 fügt die Erfüllung der Weissagung in die Geschichte ein. Ferner wird bei Ahasjas Tode II 1, 17 die Erfüllung der Weissagung festgestellt. Und schließlich wird auch dem Elisa noch einmal die Drohung gegen Ahabs Haus und gegen Isebel in den Mund gelegt II 9, 7 – 10a, wieder mit wörtlichem Anklang an I 14, 10; 21, 21b – 22a. 23; II 9, 36b.

Bei Jehu ist, wie schon gezeigt wurde, die schematische Darstellung des Rd durch den Ergänzer umgestaltet worden (II 10, 28 – 36); da der Kopf des Rahmenschemas abgeschnitten wurde, mußte die Regierungsdauer am Schlusse II 10, 36 nachgetragen werden. Nicht von Rd stammen, außer der Glosse II 10, 29b, die Verse II 10, 30 – 31: 10, 30 ist nicht Stil des Rd und 10, 31 wiederholt nur 10, 29. Die Erfüllung wird dann in wörtlichem Anklang II 15, 12 konstatiert. Wieder interessiert den Ergänzer die ganz genaue Voraussage: Jehus Nachkommen bis ins vierte Glied sind Joahas, Joas, Jerobeam II., Sacharja.

Auch das vorübergehende Glück der Nachkommen Jehus wird von ergänzender Hand religiös motiviert. Die Verse II 13, 4 – 6, die den

Zusammenhang zerreißen, passen nicht auf Joahas (vgl. II 13, 22), und sollen wohl auf den „Retter" Jerobeam II. (vgl. II 14, 27) gehen; II 13, 6 wiederholt II 13, 2b. Mit diesen Versen konkurriert II 13, 23, die Benzinger seinem Rd² zuschreibt (ähnlich Steuernagel); ich möchte schon um der Konkurrenz mit II 13, 4 willen den Vers dem Rd belassen: zu ולא אבה השחיתם vgl. II 8, 19 Rd; Rd betont, daß die Verwerfung Israels vorläufig (עד־עתה) noch nicht eintreten sollte, sondern erst II 17, 23 (Rd; vgl. מעל־פניו). Ein jüngerer Zusatz dagegen ist wieder II 14, 25b—27; der Ergänzer liebt es, ähnlich wie der Chronist, neue Propheten mit Namen einzuführen: Schemaja I 12, 21—24, Jehu ben Chanani I 16, 1—4. 7. Auch hier wiederholen sich die wörtlichen Anklänge an I 14, 10; 15, 29b; 16, 2b; II 9, 36b; 13, 4.

Besonderes Interesse hatten die Ergänzer natürlich am Untergang Israels. Schon Stade hat nachgewiesen, daß der Epilog II 17, 7—23 nicht einheitlich ist: von Rd stammt nur II 17, 21—23; diese Verse halten sich ganz in den Vorstellungen und Wendungen von Rd. Dagegen ist II 17, 7—18 von jüngerer Hand; hier werden den Israeliten Sünden vorgeworfen, die Rd nur den späteren Judäern zuschreibt; 17, 9bβ stammt aus II 18, 8. Eine noch jüngere Zutat ist II 17, 19—20 (zu ויענם vgl. I 11, 39). — Daran reihen sich von verschiedenen Händen stammende Ausführungen über die späteren Bewohner Samarias. Schon der älteste dieser Abschnitte II 17, 24—28. 41 setzt die Provinz Samaria (ערי שמרון 17, 24. 26) voraus; Benzinger betrachtet das in I 13, 32 mit Recht als Zeichen einer Abfassung seit dem Exil. Da ich, wie später zu erörtern sein wird, Rd nicht für vorexilisch halten kann, so liegt für mich kein Grund vor, II 17, 24—28. 41 dem Rd abzusprechen. Von jüngerer Hand ist II 17, 29—34a, wie schon der Ausdruck השמרונים 17, 29 lehrt; hier wird den Samariern die Verehrung heidnischer Götter neben Jahwe vorgeworfen. Die Namen jener Götter beruhen auf lebendiger Kenntnis der im späteren Samaria gepflegten Kulte, ähnlich wie der Verfasser von I 13 den samarischen Kult seiner Tage zu kennen scheint. Mit I 13 berührt sich dieser Abschnitt auch sprachlich (vgl. מקצותם, בית הבמות) und wird wohl von gleicher Hand stammen. Noch jünger ist der Abschnitt II 17, 34b—40, eine jüdische Strafpredigt gegen die Samarier; 17, 34b widerspricht den vorhergehenden Versen 17, 32—33 direkt.

Ein Zusatz von jüngerer Hand wird II 18, 12 sein; er gibt eine weitere und von II 17, 21—23 verschiedene Begründung für die Wegführung Israels.

Zu Ergänzungen hat ferner die Regierung Manasses gereizt. Hier ist die Feststellung des ursprünglichen Bestandes von Rd besonders schwierig. Stade schließt aus II 21, 16b (לבד מן), daß Rd die Kultsünden Manasses nur angedeutet, nicht aufgezählt habe und streicht

deshalb II 21, 2b—6. Sein Beweis ist nicht überzeugend, und die Sache wenig wahrscheinlich. Da Rd in II 23 die Beseitigung der Greuel Manasses ausführlich erzählt, wird er auch über deren Einführung nicht geschwiegen haben. Auch das וגם 21, 16 setzt eine solche Ausführung voraus. Gerade II 21, 1—4 zeigen ganz die Art des Rd; 21, 3a weist auf II 18, 4 (Rd) zurück; der Ascherapfahl 21, 3b ist literarisch älter als die Göttin Aschera (21, 7); zu 21, 3bβ vgl. I 16, 31 (Rd), vielleicht auch II 21, 21 (Rd?). Alles Übrige in II 21, 5—16 scheint jünger zu sein. II 21, 5 ist wegen der zwei Tempelhöfe nachexilisch und bestätigt damit das höhere Alter von 21, 3—4, da 21, 5 Variante zu 21, 4a ist. 21, 6b wiederholt die Wendung von 21, 2a (Rd), stammt also nicht von Rd. Damit dürfte auch 21, 6a fallen (gegen Benzinger), eine Anhäufung von allerlei weiteren Sünden nach Dt 18, 10f. 21, 7 ist Variante zu 21, 4 und wegen der Göttin Aschera jünger; zu 21, 7b vgl. noch I 8, 16; 11, 32; 14, 21. Daran reiht sich die weitere erbauliche Ausführung bis 21, 15, die wiederum die prophetische Weissagung im Stil der jüngeren Ergänzer unterstreicht. 21, 16 wird von den meisten dem Rd belassen; aber schon die Anknüpfung durch וגם, mit der die jungen Nachträge so gern eingefügt werden, spricht eher für einen jungen Zusatz, der wohl schon Legenden, wie das Martyrium Jesajas, voraussetzt.

Bei Amon beläßt Steuernagel nur II 21, 20 dem Rd und hält II 21, 21—22 für jüngeren Zusatz; letzteres ist vielleicht nicht ganz sicher zu begründen, da wohl auch Rd die גלולים 21, 21 kennt (vgl. I 15, 12), die sonst besonders bei Hesekiel begegnen, außerdem Dt 29, 16 Lev 26, 30 Jer 50, 2 und natürlich bei den jüngeren Ergänzern (I 21, 26; II 17, 12; 21, 11; 23, 24). Daß Amon Jahve „verläßt“ (21, 22), ist doch wohl dasselbe, was Rd auch von Manasse II 21, 3—4 sagen wollte.

Das Gegenstück zu Manasses Greueln ist deren Beseitigung durch Josia II 22—23. Auch hier sind die jüngeren Auffüllungen außerordentlich stark. Es ist auch hier die erste Aufgabe, den Text, wie ihn Rd schrieb, von diesen nachredaktionellen Fremdkörpern zu reinigen und den Text des Rd möglichst sauber herauszustellen.

In 22, 4. 8 streiche הגדול; 22, 4b ist vielleicht nach II 12, 10 eingefügt. Unerträglich ist die Dublette in 22, 5; streiche המפקדים 22, 5a und dazu 22, 5bα, sowie das entsprechende המפקדים בית יהוה in 22, 9. 22, 6—7 sind nach II 12, 12b—17 nachgetragen. In 22, 15—20 zeigt die doppelte Einführung 22, 15b und 22, 18a, daß die für die Art des Rd überhaupt zu weitschweifige Antwort der Hulda nicht einheitlich ist; man hat vielleicht 22, 16—18a zu streichen und kann dann 22, 15. 18b—20 im wesentlichen als ursprünglichen Text des Rd halten; Rd hat das Verhalten des Königs, der Ergänzer das des Volkes im Auge. In 23, 2a streiche die Worte von והכהנים bis גדול als Glosse, da אתו ursprünglich der Satzschluß gewesen sein muß. In 23, 3 streiche die Worte von ללכת bis נפש. In 23, 4a streiche הגדול und lies כהן המשנה. Weiter ist 23, 4aβb—5 jüngere Zutat. 23, 4aβb hat II 21, 3 (Baal, Aschera und Himmelsheer) im Auge, mißdeutet

aber die Aschera als Göttin, wie II 21, 7 und gegen II 23, 6; ängstlich wird unterstrichen, daß die götzendienerischen Geräte „außerhalb Jerusalems" verbrannt werden, was Rd I 15, 13 nicht betont; der natürlich erdichtete Transport des Staubes nach Betel hängt vielleicht mit I 13 zusammen und stößt sich jedenfalls mit den Grenzen von Geba bis Beerseba (23, 8). In 23, 5 geht die Aufzählung der Gestirngötter über II 21, 3 hinaus; von den Götzenpriestern der Höhen in den Städten Judas und in der Umgegend Jerusalems weiß die Darstellung des Rd sonst nichts. Im Texte des Rd dagegen standen ohne Zweifel die alten Nachrichten 23, 6–7: Zu 23, 6 vgl. I 15, 13; in 23, 7a lies mit LXX בית הקדשים; ob 23, 7b alt ist, ist schwer auszumachen, da die Bedeutung der Aschera wegen des unverständlichen בתים (oder כתים?) unsicher ist. 23, 8a. 9 ist älter als 23, 5 und gehörte jedenfalls bereits zum Texte des Rd; ebenso natürlich die alte Nachricht 23, 8b (lies mit Stade בָּמַת הַשְּׂעִרִים). 23, 10 möchte ich dem Texte des Rd nicht absprechen (vgl. II 16, 3). 23, 11 (lies statt מרכבות mit LXX den Singular) ist natürlich alte Nachricht, stand also im Texte des Rd; ebenso offenbar der Grundbestand von 23, 12, wo nur die ungrammatische Glosse עלית אחז und 23, 12aβ (ואת המזבחות אשר עשה מנשה בשתי חצרות בית יהוה), ein Zusatz nach II 21, 5, zu streichen sind; zu den מלכי יהודה vgl. II 12, 19. 23, 13 wird von einer jüngeren Hand nachgetragen sein, welche auch die Höhen Salomos nicht unerwähnt wissen wollte und schon die Zusätze in I 11, 5. 7 voraussetzt; historisch ist wenig wahrscheinlich, daß die Höhe des Kamosch und anderer Götter daselbst noch zu Josias Zeit bestand; Rd würde außerdem von der Verunreinigung dieser Höhen schon bei 23, 8 gesprochen haben, wo ja eigentlich das hier Berichtete schon mit eingeschlossen ist; auch würde Rd die geographische Angabe אשר מימין להר המשחית nicht erst hier, sondern schon in I 11, 7 beigefügt haben. 23, 14 gehört zu 23, 13; die Masseben und Ascheren sind die auf den Höhen der Astarte, des Kamosch und des Milkom; die Aschera in 23, 6 verbrennt Josia, diese Ascheren „vernichtet" (כרת) er. Mit וגם 23, 15 wird weiter eine Angabe über die Zerstörung des Altars in Betel angefügt; dieser Vers, der stark glossiert und dessen ursprünglicher Text nicht sicher rekonstruierbar ist (der Versschluß ist korrumpiert), ahmt 23, 6 nach; es ist nicht auszumachen, ob er von Rd oder von jüngerer Hand stammt. Von jüngerer Hand dagegen ist jedenfalls 23, 16–20 (der 23, 15 zerstörte Altar besteht in 23, 16 noch): die Erfüllung der Weissagung von I 13. 23, 21–23 entspricht im Stile ganz dem Anfang des Kapitels 23, 1–3 und ist offenbar wieder Text des Rd. Ein Nachtrag, der sachlich besser vor 23, 15 gehören würde, wieder mit וגם eingeleitet, ist 23, 24; den Ergänzer, der II 21, 6 im Sinn hat, kennzeichnet die ganz überflüssige Breite (23, 24b). 23, 25 entspricht dem Urteil über Hiskia II 18, 5, ist also die Zensur des Rd; ungeschickt ist allerdings, daß beiden Königen ein Superlativ erteilt wird. 23, 26–27 pflegt man einem Rd^2 zuzuweisen, weil man irrtümlicherweise voraussetzt, daß Rd vorexilisch sei; da diese Voraussetzung, wie sich zeigen wird, unbegründet ist, so liegt kein Grund vor, die Verse dem Rd abzusprechen. Man erwartet ja auch so wie so, daß Rd den trotz Josias Bekehrung erfolgenden Untergang Judas nicht ohne irgend eine feierliche Betrachtung berichtet hat; II 24, 3–4. 20 sind zu klanglos.

Auch II 24, 2–4 pflegt man einem Rd^2 zuzusprechen. Benzinger glaubt, daß in 24, 2 die Annalenquelle benutzt sei; aber das Nebeneinander von Chaldäern, Edomitern (lies so statt „Aram"), Moabitern und Ammonitern macht keinen geschichtlichen Eindruck. Die Notiz, in der vorliegenden Form offenbar rein apokryph, mag sich auf die vielfach erwähnte Besetzung judäischer Gebiete durch die Nachbarn Judas seit dem Exil stützen. Die Konstatierung der Erfüllung der Weissagung

verrät die nachredaktionellen Ergänzer. Das אך zu Anfang von 24, 3 ist ohne logische Verbindung mit 24, 2 und scheint sich an 24, 1 anzuschließen: Jojakim empörte sich zwar gegen den babylonischen König, um die Unabhängigkeit wiederzugewinnen, „indes geschah dies nur wegen des Zornes (LXX) Jahves über Juda, um sie von seinem Angesicht zu entfernen, und Jahve war nicht gewillt, zu verzeihen"; diese Worte von 24, 3a. 4b gehören also wohl Rd an, während 24, 3b. 4a (abscheulich konstruiert) Auffüllung ist; zu 24, 3a vgl. II 24, 20 (auch II 17, 23; 23, 26); zu 24, 4b vgl. II 8, 19; 13, 23.

II 24, 20a wiederholt den Satz II 24, 3a. 4b auch bei Zedekia in leichter Abwandlung. Das כי knüpft an 24, 19 an: daß Zedekia böse handelte, weil Jahve über Jerusalem und Juda so sehr zürnte, „daß er sie schließlich (עד vgl. II 17, 23, wie arab. ḥattā) von seinem Angesicht verwarf". Zu 24, 20aβ vgl. II 13, 23.

So hat Rd den Schluß II 25, 21b vorbereitet: ויגל יהודה מעל אדמתו. Der Satz entspricht dem in II 17, 23: ויגל ישראל מעל אדמתו. Daß diese übereinstimmende Behandlung des Untergangs beider Reiche von einer Hand, d. h. von Rd stammt, ist deutlich, und wird wiederum nur bestritten, weil man Rd für vorexilisch hält. Alle formalen Kriterien aber sprechen dagegen, daß Rd seine Darstellung mit der Regierung Josias abgeschlossen hätte. Auch das Rahmenschema des Rd setzt sich nach Josia in genau der bisherigen Weise fort: Joahas II 23, 31—32; Jojakim II 23, 36—37; 24, 5—6; Jojachin II 24, 9; Zedekia II 24, 18—19. Sogar der Quellenverweis findet sich bei Jojakim in üblicher Weise wieder (II 24, 5); daß er bei Joahas, Jojachin und Zedekia fehlt, entspricht der Methode des Rd; auch bei dem letzten israelitischen Könige Hosea fehlt er (s. o. zu I 11, 41—43).

II 24, 7 ist, wie die Anonymität der beiden Könige lehrt, jedenfalls keine alte Quellennotiz; der Vers stammt aber auch nicht von Rd (vgl. II 24, 1 und 24, 10ff.).

Gegen den Schluß des Königsbuches ist das Werk des Rd noch durch allerlei kleinere und größere Zutaten vermehrt worden. Zutat ist der Vers II 24, 11, welcher zwischen 24, 10 und 24, 12 ausgleichen soll. Zutat ist ferner II 24, 13—14: das משם ist beziehungslos; von Rd können die Verse nicht stammen, weil dieser von goldenen Gefäßen Salomos nichts berichtet hat (I 7, 48—50 ist jung); zu אשר עשה שלמה 24, 13 vgl. die gleichfalls jüngere Stelle II 25, 16 (an der älteren Stelle des Rd II 25, 13 fehlt Salomos Name); כאשר דבר יהוה entspricht der Manier der Ergänzer; es ist nicht klar, auf welche Drohung Jahves damit angespielt werden soll, vielleicht auf II 20, 17; 24, 14 ist reine Dublette zu 24, 16; daß schon damals nur die דלת עם־הארץ übrig blieb, steht im Widerspruch zu II 25, 18—21a.

In II 25, 1. 3. 8 scheinen die Kalenderdaten von jüngerer Hand

eingetragen zu sein. Deutlich ist dies in II 25, 3, wo die Erwähnung der Hungersnot vor dem Datum stehen sollte. In II 25, 8 wird der Text stilistisch erst erträglich, wenn man das Kalenderdatum streicht und nur liest: ובתשע עשרה שנה למלך נבכדנאצר usw. Dann wird auch in II 25, 1 die Angabe von Monat und Tag zu streichen sein. Die Glossen beruhen jedenfalls auf guter Tradition, wie sie ja mindestens zur Zeit Sacharjas (vgl. Sach. 7, 5; 8, 19) noch vorhanden war.

Der Stil der Verse II 25, 10—12 ist verunstaltet durch die Hintanstellung und ständige Wiederholung des Subjektes. Was der Rest der Handwerker (lies יתר האמון) bedeuten soll, nachdem die Schmiede und Schlosser schon weggeführt sind (II 24, 16), ist nicht recht klar. 25, 11 verträgt sich nicht mit 25, 18, wo eine Wegführung des „Restes der Stadtbevölkerung" noch nicht stattgefunden hat. Nach Streichung der Verse 25, 10—12 schließt sich 25, 13 weit besser an 25, 9 an.

Nebenbei sei bemerkt, wie sich die Vorstellung von der Exilierung Judas bei den Ergänzern allmählich steigert. Die eigentliche Deportation Judas findet nach der alten Quelle unter Jojachin 597 statt; dessen Hofstaat, die Vornehmen, 7000 Grundbesitzer (אנשי היל), und 1000 Schmiede und Schlosser werden nach Babel gebracht (II 24, 15—16); im Jahre 586 werden im ganzen 72 angesehene Männer Jerusalems nach Ribla weggeführt und hingerichtet. Bei den Ergänzern erhöht sich die Zahl der mit Jojachin Deportierten schon auf 10000, ganz Jerusalem wird weggeführt, und nur die דלת עם־הארץ bleibt zurück (II 24, 14); im Jahre 586 wird dann auch der Rest der in der Stadt Übriggebliebenen und sogar die Überläufer nach Babel gebracht; nur einige von der דלת עם־הארץ bleiben als Winzer und Ackerbauer (?) im Lande zurück. Das ist schon die apokryphe Vorstellung von der Wegführung ganz Judas und Benjamins, wie sie der Chronist bietet; der letztere berichtet dann natürlich auch von einer entsprechenden, ebenso apokryphen Rückkehr ganz Judas und Benjamins.

Der Bericht des Rd umfaßte II 25, 1—9. 13. 18—21. Von jüngerer Hand zugefügt wurde zuerst II 25, 14—15, eine Aufzählung der kleineren Tempelgeräte nach I 7, 40 (vgl. II 12, 14); daß die Verse von anderer Hand sind als 25, 13, zeigt der Wechsel des Subjekts (רב טבחים gegen כשדים). Eine weitere Zufügung ist II 25, 16—17, eine Bemerkung über die zwei Bronzesäulen des Tempels, die nach 15, 13 nicht mehr am Platze ist.

Der Abschnitt II 25, 22—26 ist ein wörtliches Exzerpt aus Jer. 40, 5. 7—9; 41, 1—3. 16; 42,1; 41, 17—18, d. h. aus den Aufzeichnungen Baruchs. Ob schon Rd dies Exzerpt verfertigt hat, ist wohl recht zweifelhaft; ich sehe darin mit K. H. Graf einen Nachtrag. Das Tagesdatum der Ermordung Gedaljas, nach der Tradition der 3. oder 24. VII., ist in 25, 25 nicht eingetragen.

Ob der Schlußabschnitt des Buches II 25, 27—30 dem Werk des Rd zuzusprechen oder ein Nachtrag von späterer Hand ist, läßt sich mit Sicherheit kaum entscheiden. Das erstere scheint mir allerdings das Wahrscheinlichere; denn II 25, 21b wäre für das große deutero-

nomistische Geschichtsbuch, welches von der Schöpfung bis zum Exil reichte, ein recht unbefriedigender Schluß, während II 25, 27—30 den Blick hoffnungsvoll in die Zukunft richtet, hin auf eine neue Herrschaft des Hauses Davids. Der Sprachgebrauch bietet fast nichts, woraus Schlüsse gezogen werden könnten. Doch würde die auch im Hesekielbuch angewendete Ära der Wegführung Jojachins zu Rd passen, der von keiner andern Deportation als der von 597 berichtete und der auch sonst nach Königsjahren datiert. Wenn daneben in 25, 27 nach babylonischer Königsära datiert wird, so würde auch dies zu Rd passen (vgl. II 25,8). Wenn in 25, 30 (nach Jer. 52, 34) zu lesen wäre עד יום מותו, so könnte man I 11, 40; II 15, 5 vergleichen.

25. **Die Quelle des Rd in I 14, 21—II 25, 30: E = K.** Es bleibt die Frage nach der Herkunft des alten von Rd benützten Quellenmaterials. Es ist schon gezeigt worden, daß Rd die Prophetenlegenden zwar vor sich gehabt, aber nur einzelne historische Angaben aus ihnen exzerpiert hat. Solche exzerpierten Sätze sind nachweislich II 1, 1 (= II 3, 5); II 8, 28—29 (= II 9, 14—16); II 11, 18b—20 (= II 11, 11. 4. 14. 16); II 13, 25b (= II 13, 19); vom Baalstempel und der Aschera zu Samaria I 16, 32 ist in II 10, 27 die Rede. Wenn die Prophetenlegenden aber zu E gehören, so entsteht nun die Frage, ob noch mehr des von Rd gebotenen Stoffes aus E stammt, m. a. W. ob etwa auch die Notizen, die bisher mit der vorläufigen Chiffre K bezeichnet wurden, aus E geschöpft sind.

In der Tat finden sich noch allerlei Berührungen zwischen den Notizen aus der israelitischen Königsgeschichte (Ke) und den Prophetenlegenden (E). II 9, 31 beweist, daß im Zusammenhang der Prophetenlegenden, also in E, auch vom Königsmörder Simri erzählt gewesen sein muß; I 16, 9—10a (Ke) stammt also aus E, was auch durch die übereinstimmende, nur hier belegte Wendung שתה שכור I 16, 9 (Ke), 20, 16 (E) bestätigt wird. Die Bezeichnungen גבתון אשר לפלשתים I 15, 27; 16, 15 (Ke) in der Geschichte Nadabs und Simris und בית שמש אשר ליהודה II 14, 11 (K) entsprechen dem באר שבע אשר ליהודה I 19, 3 (E s. o. in § 23). Auch mit andern Abschnitten aus E finden sich Berührungen: וישב בה I 12, 25 (Ke) vgl. I 11, 24 (E), בית ישׂשכר I 15, 27 (Ke) vgl. בית יוסף I 11, 28 (E), היה אחרי I 16, 21f. (Ke) vgl. I 12, 20 (Re? s. o. § 19), כל ימי יואחז II 13, 22 (Ke) vgl. כל ימי שלמה I 11, 25 (E). Der Bau Jerichos durch Hiel I 16, 34 (Ke) steht im Zusammenhang mit Jos. 6, 26 (E)[1].

Nun lassen sich die Notizen aus der israelitischen Königsgeschichte (Ke) aber literarisch schlechterdings nicht trennen von denjenigen aus der judäischen Königsgeschichte (Kj); die Annahme von zwei verschiedenen

[1]) Jos. 6, 26 ist E, weil nach J Jericho schon zu Davids Zeit wieder bestand (Sam. II 10, 5; vgl. Ri. 3, 13).

Quellen Kj und Ke ist nicht haltbar. Der Zusammenhang ist schon bei II 11 deutlich geworden; dies Kapitel hängt inhaltlich, d. h. auch literarisch mit II 9—10 zusammen. Ebenso gehört z. B. II 14, 8—14 nicht nur inhaltlich, sondern auch stilistisch betrachtet zur Geschichte beider Reiche: mit der israelitischen Geschichte hängt der Abschnitt zusammen durch die Wendungen באר שבע אשר ליהודה 14, 11 (s. o.) und וישב שמרונה 14, 14 vgl. I 15, 21 (Ke); mit der judäischen berührt er sich durch die Beziehung auf Amasjas Edomitersieg 14, 10 vgl. II 14, 7 (Kj), durch וינסו איש לאהלו 14, 12 vgl. II 8, 21 (Kj) und durch אוצרות בית יהוה ואוצרות בית המלך 14, 14 vgl. I 15, 17; II 12, 19; 16, 8; 18, 15 (Kj).

Es ergibt sich also, daß, was wir bisher mit der vorläufigen Chiffre K (Kj und Ke) bezeichnet haben, überhaupt keine selbständige Quelle des Rd gewesen ist, sondern nur ein Teil der Quelle E, die wiederum dem Rd nur in der Vereinigung mit J als JE vorlag. Das bestätigt sich aufs schlagendste, wenn man die Quellennotizen über judäisch Königsgeschichte (bisher als Kj bezeichnet) in ihrem Zusammenhang verfolgt. Vergleicht man diese von der Reichstrennung ab durch das ganze Königsbuch sich hinziehenden Quellennotizen mit einander und achtet dabei besonders auf die zahlreichen, ganz stereotypen, inhaltlichen und formellen Berührungen[1]), so erkennt man sofort, daß sie nicht nur unter sich

[1]) Das Hauptinteresse dieser Quellennotizen bezieht sich auf Tempel und Königspalast. Nachdem zuerst ausführlich über deren Bau (I 5, 31—7, 12) und Inventar (I 7, 15—38; 8, 1—9; 10, 16—20a; vgl. auch II 11, 10) gehandelt ist, wird fortlaufend berichtet sowohl über die Bereicherung ihres Besitzstandes durch Weihgeschenke der Könige (I 7, 51; 15, 15; II 12, 14) als über ihre Beraubung in Zeiten der Feindesnot (I 14, 25—28; 15, 18; II 12, 19; 14, 14; 16, 8. 17—18; 18, 15—16. 25, 13); des weiteren ist die Rede von Reparaturen am Tempel (II 12, 5—7), Neubauten (II 15, 35b) und neuen Kulteinrichtungen (II 16, 10—16; 21, 3—4; vgl. auch I 11, 7a), daneben von Abstellung kultischer Mißbräuche (I 15, 12f.; 22, 47; II 11, 18; 18, 4; 22, 3—23, 12), Bundesschließungen (II 11, 17; 23, 3) und Befolgung des Gesetzes (II 22, 8. 11; 23, 2). Analoge Angaben werden auch gemacht über götzendienerische Einrichtungen in Israel (I 12, 28f.; 16, 32) und deren Abstellung (II 3, 2b; 10, 26f.). Daneben wird über Befestigungsbauten der Könige Judas (I 9, 15. 17f. 24; 11, 27; 15, 22; II 14, 22) und Israels (I 12, 25; 15, 17; 16, 24; vgl. 16, 34) berichtet. Was die Persönlichkeiten der Könige anlangt, so wird bei den Königen Judas regelmäßig notiert: das Alter bei der Thronbesteigung, die Dauer der Regierung, der Name der Königinmutter, ferner — abgesehen von den deportierten Königen — die Todesart bezw. Krankheit (I 15, 23b; II 15, 5) und der Ort ihres Begräbnisses. Für die Könige Israels standen so ausführliche Nachrichten dem judäischen Verfasser nicht zur Verfügung; von ihnen wußte er nur Namen, Regierungsdauer, Residenz und Todesart. Für die judäischen Könige besaß er genaue Datierungen nach Regierungsjahren (vgl. I 6, 37f.; 14, 25; II 11, 4; 12, 7; 22, 3; 24, 12; 25, 1); nach dem Sturze der davidischen Dynastie datierte er nach Regierungsjahren der babylonischen Könige (II 25, 8. 27). Er kannte die assyrischen und babylonischen Könige (II 15, 19. 29; 16, 7; 17, 3; 18, 9; 24, 1. 10; 25, 1. 27) ebenso wie die Pharaonen (11, 40; 14, 25; II 17, 4; 23, 29. 33. 35) mit Namen.

Was die Geschichte der Nachbarreiche anlangt, so gibt er fortlaufend Bericht

alle mit einander unlöslich zusammenhängen, sondern daß sie auch von denen der Geschichte Salomos und denen über israelitische Geschichte (bisher als Ke bezeichnet) nicht losgetrennt werden können, m. a. W., daß sämtliche Quellennachrichten des Königsbuches — abgesehen von den aus J stammenden, die bis I 12 verfolgt werden konnten, — aus einer einzigen Quelle stammen. Diese bisher teils mit K, teils mit E bezeichneten Quellen sind aber, wie sich gezeigt hat, literarisch nicht von einander trennbar; ich verweise zurück auf die Ausführungen S. 161 f., 163 Anm. 1, 166 Anm. 1, 172 Anm. 1, ferner S. 177, 179, 192—194, 212. Wir dürfen also das bisher vorläufig gewählte Siglum K jetzt ganz fallen lassen und dafür einfach E setzen.

Rd besaß demnach als ältere Quelle auch im Königsbuche nichts anderes als JE. Da die Quelle J nur bis zur Reichstrennung reicht, so fußt die gesamte Darstellung der Zeit nach der Reichstrennung auf E. E seinerseits aber hat, wie sich nun gezeigt hat, seinen Stoff teils aus der volkstümlichen Sagenüberlieferung, teils aber auch aus Annalen

---

über die Beziehungen zu Aram (I 11, 23—25aα; 15, 18—20; [20; 22; II 6, 24—7, 20; 8, 7—15]; 12, 18—19; 13, 3. 7; [13, 14—19]; 13, 24—25; 14, 25) und Edom (I 9, 26—28; 11, 14—22. 25aβb; 22, 48—50; II 8, 20—22; 14, 7. 10. 22; 16, 6), gelegentlich auch zu Tyrus (I 5, 15 ff.; 9, 27 f. vgl. 16, 31).

Sonstige inhaltliche Beziehungen der Quellennotizen unter einander sind ferner: Angabe über Krieg oder Friede mit einem Nachbarkönige (I 5, 26 b; 14, 30; 15, 7 b. 16; 22, 45), über Verwüstung Nordpalästinas (I 15, 20; II 15, 29), über Überführung der Königsleiche nach Jerusalem (II 14, 20; 23, 30), über allgemeine Kultfeiern im Tempel (I 8, 1—9; II 23, 1—3). Mehrfach findet sich die Erwähnung des Kidrontales (I 15, 13; II 23, 6), die von Ribla im Lande Hamath (II 23, 33; 25, 6. 20—21), ferner die der „Diener“ eines Königs (I 5, 15. 23; 9, 27; 11, 17; 15, 18; II 12, 21; 14, 5; 21, 23; 23, 30).

Es mag noch ein Verzeichnis öfters wiederkehrender Ausdrücke folgen: משח
I 5, 15; II, 11 12; 23, 30; שטן I 5, 18; 11, 14. 23; ויצו I 5, 31; II 11, 5; 16, 15; 22, 12;
23, 4; על פני I 6, 3; 8, 8; 11, 7a; II 16, 14; כתף הבית הימנית I 6, 8; II 11, 11;
צפה I 6, 15; II 18, 16; דלתות I 6, 32; II 18, 16; ירח I 6, 37 f.; 8, 2; II 15, 13;
אוצרות בית יהוה ואוצרות בית המלך I 7, 51; 14, 26; 15, 18; II 12, 19; 14, 14; 16, 8.
18, 15; עשה אני I 9, 26; 22, 49; עשה מלאכה I 11, 28; II 12, 15 f.; 22, 5. 9 f.; בית
יוסף I 11, 28; vgl. I 15, 27; הפקיד I 14, 27; II 12, 12; 22, 5. 9; על יד I 14, 27; II
12, 12; 22, 5. 9; הרצים I 14, 28; II 11, 11; עלה מעל I 15, 19; II 12, 19 vgl. שוב
מעל II 18, 14; שחד I 15, 19; II 16, 8; הכהן (der Oberpriester) II 11, 4. 9. 14;
12, 8. 10; 16, 10 f. 16; 22, 4. 8. 10. 12. 14; 23, 4; עם הארץ II 11, 14. 18; 15, 5; 16, 15;
21, 24; 23, 30; 24, 3; 25, 19 (bedeutet stets das ganze Volk Judas עם יהודה II 14, 21,
niemals die Landbevölkerung im Gegensatz zu den Jerusalemern); עמוד II 11, 14;
23, 3; קרע בגדים II 11, 14; 22, 11. 19 vgl. I 21, 27; מבוא II 11, 16; 16, 18; 23, 11;
כרת ברית בין II 11, 17; 23, 3 vgl. 11, 4; דרך שער II 11, 19; 25, 4; הביא כסף
II 12, 5. 10. 14. 17; 22, 4; חזק ברק הבית II 12, 6—9. 13. 15; 22, 5; בא איש II 12, 10;
23, 8; הנמצא II 12, 11; 22, 9. 13; 25, 19; מלכי יהודה II 12, 19; 23, 11 f.; הוא הכה
II 14, 7; 18, 8; הוא בנה II 14, 22 a; 15, 35 b; קצץ II 16, 17; 18, 16; ויאסרהו II 17, 4;
23, 33; 25, 7; וימרד ב II 18, 7 b; 24, 1. 20 b; ולא עבדו II 18, 7 b vgl. 24, 1; שמרי
הסף II 22, 4; 23, 4; 25, 18; כהן המשנה II 23, 4; 25, 18; ויסב את שמו II 23, 34;
24, 17; ותבא העיר במצור II 24, 10; 25, 2; אנשי המלחמה II 25, 4. 19.

geschöpft, welche letzter Hand auf die offiziellen Hofjournale von Jerusalem und Samaria zurückgehen.

26. Zur Frage der Datierung von E. Wenn die bisherigen Beobachtungen über die Zusammenhänge der Quellen richtig sind, so ergeben sich sowohl für E als auch für Rd wesentlich jüngere Datierungen, als die herrschende Meinung sie heute vertritt. Sowohl E als auch Rd müssen dann jünger sein als 586, und in weiterer Konsequenz fällt dann natürlich auch die seit de Wette übliche Identifikation des sog. Deuteronomiums mit dem nach Kg. II 22f. unter Josia im Jahre 621 aufgefundenen Gesetzbuche.

Diese mir schon seit Jahren feststehenden Erkenntnisse nach allen Richtungen hin zu begründen, ist hier nicht der Ort, es bedarf dazu vor allem einer neuen Untersuchung sowohl des Deuteronomiums als des Hesekielbuches, die ich in absehbarer Zeit zu veröffentlichen hoffe; außerdem einer neuen chronologischen Ansetzung der späteren Gesetzesliteratur, wozu ich in meinen Erklärungen zu Esra-Nehemia (in Kautzsch, Die hl. Schrift des AT., 4. Auflage 1922) einiges gebe. Was hier erörtert werden soll, sind nur die mit dem Königsbuche direkt zusammenhängenden Fragen, und zwar zuerst die nach dem Alter des Geschichtsbuches E.

Die herrschende Datierung von E gründet sich vor allem auf zwei Voraussetzungen: 1) die Identifizierung des Deuteronomiums, welches jedenfalls jünger als E ist, mit dem im 18. Jahre Josias aufgefundenen Gesetzbuche, und 2) die Annahme nordisraelitischen Ursprungs von E. Über den ersten Punkt wird, soweit er den Bericht Kap. II 22f. betrifft, unten des Näheren die Rede sein; gegen den zweiten hat bereits R. Smend (Die Erzählung des Hexateuchs, 1912, S. 31 ff.) durchschlagende Gründe vorgebracht, die ich hier nicht wiederholen will. Sehe ich von diesen zwei Punkten ab, so suche ich in den einschlägigen Arbeiten vergebens nach irgendwie überzeugenden Gründen für eine vorexilische Datierung von E. Für die meisten ist die Frage durch die zwei genannten Punkte erledigt, und selbst bei Kuenen (Einl. § 13) und Steuernagel (Einl. § 52), die sich gründlich mit der Frage beschäftigen, findet sich doch kein einziger stichhaltiger Grund. Mit Vorliebe sucht man das Alter des E nach seinem Verhältnis zur schriftstellernden Prophetie zu bestimmen. Man hebt dann hervor, daß Amos und seine Nachfolger den Untergang Israels weissagten, gegen die fremden Götter und die heiligen Stätten Israels kämpften und Opfer und gottesdienstliche Gebräuche verwarfen, während E vom Untergange Israels (aber Ex. 32, 34b!) nichts wisse, den heiligen Stätten gegenüber eine freundliche Stellung einnehme und überhaupt gegen die alte Religion und Sittlichkeit unbefangen sei (vgl. z. B. auch Gunkel, Genesis³ XCI). Daß man über diese schwer zu entscheidende Frage auch anders urteilen kann,

zeigt Smend, der gerade die Abhängigkeit des E von der Wirksamkeit dieser Prophetie nachzuweisen versucht. Es bedürfte, um zu einer positiven Erledigung dieser Frage zu kommen, einer Untersuchung über den gesamten Umfang der elohistischen Schrift. Hier war es mir nur darum zu tun, für die oben festgestellte Identität von K = E und damit für eine exilische Datierung von E Raum zu gewinnen. Auf die Frage der Einheitlichkeit des E bin ich absichtlich nicht näher eingegangen; sie läßt sich erst untersuchen, wenn der ganze Umfang von E festgestellt ist, nicht aber darf meines Erachtens der Umfang so bestimmt werden, daß er zu irgend einer vorher festgelegten Theorie paßt.

27. Der elohistische Quellenbericht in II 22f. und seine Bearbeitung durch Rd. Von besonderer Wichtigkeit ist nun die Feststellung, daß der Bericht über die Reform Josias II 22f. nicht, wie man anzunehmen pflegt, von Rd selber verfaßt ist, sondern daß Rd ihn bereits in seiner Quelle vorfand, daß er also aus E stammt. Damit erledigt sich einerseits die falsche Skepsis, mit der man von überkritischer Seite aus öfters den ganzen Bericht über die Auffindung des Gesetzes als Fabel verworfen hat, andererseits aber tritt nun das deuteronomische Problem erst in voller Schärfe hervor. Es braucht nicht erst bewiesen zu werden, daß E das deuteronomische Dogma von der Illegitimität der Höhen nicht kennt; ist aber II 22f. seinem Kern nach elohistisch, so kann die Nachricht von der Beseitigung der Höhen durch Josia diesem Kernbericht ursprünglich nicht angehören[1]).

Das ergibt auch der Textbefund selber. Ich gebe den Text des Rd, befreit von allen nachredaktionellen Zutaten, im Zusammenhang (vgl. oben S. 198f.):

[1]8 Jahre war Josia alt, als er König ward, und 31 Jahre war er König zu Jerusalem, und der Name seiner Mutter war Jedida bat Adaja aus Boskat. [2]Und er tat, was Jahve wohlgefiel, und wandelte ganz auf dem Wege seines Ahnherrn David und wich nicht ab nach rechts oder links.

[3]Und es geschah im 18. Jahre des Königs Josia, da sandte der König den Schafan ben Asaljahu ben Meschullam, den Kanzler, nach dem Tempel Jahves mit dem Auftrage: [4]„Geh hinauf zu Chilkia, dem Priester, damit er das beim Tempel Jahves eingegangene Geld ausschütte [5]und man es den Arbeitern am Tempel Jahves einhändige, um die Schäden des Gebäudes auszubessern.“ [8]Da sprach

---

[1]) Die Schwierigkeit ist offenbar auch schon von anderen empfunden worden. Man hat längst gesehen, daß II 12 und II 22f. aus derselben Quelle stammen müssen. Seit Stade (ZATW 1885, 296) aber liest man in II 12, 10 auf Grund von LXX statt des in MT überlieferten אצל המזבח vielfach gewiß mit Recht אצל המצבה. Aber dann würde ja dieser Verfasser ganz ohne Bedenken von der Masseba im Tempel zu Jerusalem geschrieben haben!

Chilkia, der Priester, zu Schafan, dem Kanzler: „Das Gesetzbuch habe ich im Tempel Jahves gefunden." Und Chilkia gab das Buch dem Schafan, und dieser las es. [9]Darauf begab sich Schafan, der Kanzler, zum Könige und erstattete dem Könige Bericht und sagte: „Deine Diener haben das im Tempel vorgefundene Geld ausgeschüttet und es den Arbeitern eingehändigt." [10]Darnach erzählte Schafan, der Kanzler, dem Könige: „Ein Buch hat mir Chilkia, der Priester, gegeben." Und Schafan las es in Gegenwart des Königs vor. [11]Als aber der König die Worte des Gesetzbuches vernahm, zerriß er seine Kleider. [12]Und der König befahl Chilkia, dem Priester, und Achikam ben Schafan und Akbor ben Mikaja und Schafan, dem Kanzler, und Asaja, dem Adjutanten des Königs: [13]„Geht hin, befraget Jahve für mich und für das Volk wegen der Worte dieses Buches, das gefunden worden ist; denn groß ist der Grimm Jahves, der gegen uns entbrannt ist, weil unsere Väter nicht gehört haben auf die Worte dieses Buches, daß sie nach allem, was darin geschrieben steht, gehandelt hätten." [14]Da gingen Chilkia, der Priester, und Achikam und Akbor und Schafan und Asaja zu der Prophetin Chulda, dem Weibe des Schallum ben Tikwa ben Charchas, des Hüters der Gewänder; diese wohnte zu Jerusalem in der Neustadt. Und sie redeten mit ihr. [15]Sie aber sprach zu ihnen: „Saget dem Mann, der euch zu mir gesandt hat: [18]So spricht Jahve, der Gott Israels: Die Worte, die . . . ., hast du gehört, [19]und auch ich habe gehört, ist Jahves Spruch. [20]Darum will ich dich zu deinen Vätern versammeln, und du sollst zu deiner Grabstätte in Frieden eingehen, und deine Augen sollen nicht schauen all das Unglück, das ich über diese Stätte bringen werde." Und sie erstatteten dem Könige Bericht.

[1]Da sandte der König hin, und es versammelten sich bei ihm alle Ältesten von Juda und Jerusalem. [2]Und der König ging hinauf zum Tempel Jahves, und alle Männer von Juda und alle Bewohner von Jerusalem mit ihm. Und er las ihnen alle Worte des Buches des Bundes *vor, das im Tempel Jahves gefunden worden war. [3]Dann trat der König auf das Podium und schloß den Bund vor Jahve,* daß sie Jahwe nachfolgen und seine Befehle von ganzem Herzen und von ganzer Seele beachten wollten, *um die Worte dieses Bundes, die in diesem Buche geschrieben standen, zu verwirklichen. Und das ganze Volk trat dem Bunde bei.*

[4]Dann befahl der König dem Chilkia, dem Priester, und dem Vicepriester und den Schwellenhütern, [6]und ließ die Aschera aus dem Tempel Jahwes hinaus vor Jerusalem in das Tal des Kidron schaffen und sie im Tale des Kidron verbrennen, zu Staub zermalmen und ihren Staub auf die Gräber der gemeinen Leute werfen.

[7]*Und er ließ das Haus der Heiligen, das im Tempel war, niederreißen, woselbst die Frauen . . . . . für die Aschera zu weben pflegten,* [8]und er ließ alle Priester aus den Städten Judas kommen und die Höhen, woselbst die Priester geopfert hatten, von Geba bis Beerseba verunreinigen, *und* ließ niederreißen *die Höhe der Bocksgeister, die am Eingang des Tores Josuas, des Stadthauptmanns, war, welches linker Hand lag, wenn man in das Tor der Stadt hineinging;* [9]doch durften die Priester der Höhen nicht zum Altar Jahves in Jerusalem hinaufsteigen, jedoch genossen sie Anteile (?) mitten unter ihren Brüdern. [10]Und er lies das Tefat, welches im Tal der Söhne Hinnom lag, verunreinigen, damit niemand mehr seinen Sohn oder seine Tochter für den Melek verbrenne. [11]*Und er beseitigte die Rosse, die die Könige von Juda dem Schemesch gestiftet hatten am Eingang des Tempels Jahves beim Zimmer des Eunuchen Natanmelek, welches im Parwarim lag, und den Wagen des Schemesch ließ er verbrennen,* [12]*und die Altäre, die auf dem Dache waren, welche die Könige von Juda errichtet hatten, ließ der König niederreißen und daselbst zertrümmern,* und ihren Staub in das Tal des Kidron werfen. [15]Und auch den Altar, der zu Betel war, ließ er niederreißen und . . . . .

[21]Und der König befahl dem ganzen Volke: „Macht ein Pesach Jahve, eurem Gotte, wie es in diesem Buche des Bundes geschrieben steht!" [22]Es war nämlich kein solches Pesach gemacht worden seit der Zeit der Richter, welche Israel gerichtet hatten, noch in der ganzen Zeit der Könige von Israel und der Könige von Juda. [23]Vielmehr im 18. Jahre des Königs Josia wurde dies Pesach dem Jahve in Jerusalem gemacht. [25]Und seinesgleichen war kein König vor ihm, der sich zu Jahve gewendet hätte von ganzem Herzen und ganzer Seele und ganzem Vermögen ganz nach dem Gesetze Moses, und nach ihm trat keiner seinesgleichen auf. [26]Jahve jedoch wendete sich nicht von der Glut seines großen Zornes; denn sein Zorn war über Juda entbrannt wegen all der Ärgernisse, mit denen Manasse ihn geärgert hatte, [27]und Jahve sprach: „Auch Juda will ich aus meiner Gegenwart verstoßen, wie ich Israel verstoßen habe, und will verwerfen diese Stadt, die ich erwählet habe, und den Tempel, von dem ich sprach, mein Name solle daselbst sein.

[28]Die übrige Geschichte Josias und alles, was er getan hat, steht geschrieben im Annalenbuche der Könige von Juda.

Zuerst ist festzustellen, daß dieser Bericht in seinem wesentlichen Bestande von vorzüglichem geschichtlichem Wert ist. Das zeigen die unerfindlichen Einzelheiten, die genaue Datierung des Ereignisses, all die genauen Namen der königlichen Beamten, der Prophetin und ihres Ehemannes, des Stadthauptmanns und des Eunuchen, und alle die

merkwürdigen Kulteinrichtungen, die Josia beseitigt, wie die Bocksgeisterhöhe, die Sonnenrosse und der Sonnenwagen. Wenn hier nicht eine geradezu authentische Geschichtsüberlieferung vorliegt, so gäbe es überhaupt keine.

Die Schwierigkeiten beginnen erst da, wo man versucht, den ursprünglichen Quellenbericht des E in voller Reinheit herauszustellen, also die Zutaten des Rd zu entfernen. Daß solche vorliegen, ist zweifellos[1]). Besonders wichtig aber ist die Entscheidung über 23, 8a. 9. Hier ist nun ganz deutlich, daß diese inhaltlich zusammengehörigen Verse auseinander gerissen sind und daß 23, 8b inhaltlich an 23, 7 anschließt. Man sieht, daß die Verse 23, 8a und 23, 9 in einen älteren Textzusammenhang von zweiter Hand eingefügt worden sind, nämlich von Rd in den Zusammenhang von E. Das bestätigt ein Blick auf die örtliche Ordnung der Angaben: der ältere Bericht des E hat es nur mit Kulteinrichtungen Jerusalems zu tun; Josia beseitigt die Aschera im Tempel (23, 6), das Haus der Heiligen im Tempel (23, 7), die Höhe der Bocksgeister am Eingang des Tores Josuas, des Stadthauptmanns (23, 8b), die Sonnenrosse und den Sonnenwagen am Tempeleingang (23, 11) und die Altäre auf dem Tempeldache (23, 12). Mitten in dieser Zusammenstellung von lauter Kulteinrichtungen am Jerusalemer Tempel erscheinen die Verunreinigung der Höhen von Geba bis Beerseba (23, 8a) und die Bemerkung über die Verhinderung der Höhenpriester am Opfer in Jerusalem (23, 9) als unorganisch eingesprengte Stücke. Eine sprach-

---

[1]) Deutlich tritt der Unterschied zwischen dem Verfasser und Rd schon hervor in der verschiedenen Bezeichnung des Gesetzbuches: E sagt 22, 8. 11 ספר התורה, 22, 13 ספר הנמצא הזה und הספר הזה, Rd dagegen fügt, ähnlich wie er aus ארון יהוה in I 8, 1. 6 ארון ברית יהוה macht, auch hier ברית ein, so daß aus dem הספר הנמצא בבית יהוה in 23, 2 ספר הברית הנמצא בבית יהוה wird, und ähnlich sagt er 23, 21 ספר הררית הזה. Auch sonst verrät sich manchmal die redseligere deuteronomistische Sprache, wie in 23, 3 oder in dem Chuldaorakel, wo eine reinliche Ausscheidung des ursprünglichen Wortlautes nicht möglich ist. Man hat wohl gemeint, das ganze Vorgehen Josias setze voraus, daß Chulda im ursprünglichen Texte eine hoffnungsvollere Antwort gegeben haben müsse; die ganze Drohung müsse von jüngerer Hand stammen. Man übersieht dabei, daß bei aller sonstigen geschichtlichen Treue des Berichtes natürlich gerade der Wortlaut eines solchen Orakels vom Erzähler selbst formuliert, also nur in beschränktem Maße authentisch ist. Macht man sich das klar, so liegt kein Grund vor, die Drohung aus der Antwort der Chulda völlig zu beseitigen. — Der ganze Schluß in 23, 21—27 stammt von Rd. Das ist für 23, 22 klar durch die Erwähnung der Richter, für 23, 25 durch die deuteronomistische Terminologie und den Vergleich mit II 18, 5. Aber auch 23, 21 gehört schwerlich zu E. Warum sollte nur der Befehl des Königs erzählt sein und kein Wort von dessen Ausführung; statt dessen folgt sofort eine allgemeine Reflexion. Daß die Ausführung später gestrichen wurde, „weil gerade die große Neuigkeit dieses Passah, das Opfer im Tempel zu Jerusalem, zum späteren Gesetze nicht stimmte" (Benzinger), ist nicht anzunehmen; denn 23, 22 ist offenbar zum unmittelbaren Anschluß an 23, 21 von vornherein bestimmt.

liche Bestätigung ist das dem Rd eigene präteritale Waw-Perfektum ונתץ 23, 8b (durch welches Rd das ויתץ von 23, 7 wieder aufnimmt) und וטמא 23, 10.

Es ergibt sich also, daß der in II 22f. zu Grunde liegende Bericht des E von einer Beseitigung der Höhen in ganz Juda durch Josia gar nichts gewußt hat. Die Behauptung von einer solchen Maßnahme Josias stammt von Rd und verdient kein anderes Urteil als die Angaben und Urteile des Rd überhaupt.

Wie ist aber Rd (II 23, 8a. 9) dazu gekommen, dem Josia die Beseitigung der Höhen zuzuschreiben? Diese Frage ist natürlich nicht zu trennen von seinen analogen Angaben über die Beseitigung der Höhen durch Hiskia (II 18, 4) und deren Wiederaufbau durch Manasse (II 21, 3). Diese Angaben sind alle eng verkettet mit der gesamten Geschichtskonstruktion des Rd, die sich ja von Anfang bis zu Ende vor allem um dies Thema dreht.

Als vollkommenes Vorbild gilt dem Rd David (vgl. I 3, 3; 11, 4. 12f.; 15, 3—5. 11; II 8, 19; 14, 3; 16, 2; 18, 3; 22, 2); zwar spricht sich Rd im Rahmen der David-Geschichte nie deutlich über diesen Punkt aus, aber er meint natürlich, daß David nicht auf den Höhen opferte, sondern bei der Lade Jahves, die er nach Jerusalem holte. Salomo kam diesem Ideal nicht gleich (I 3, 3); er opferte zu Anfang seiner Regierung auf der Höhe zu Gibeon (vgl. I 3, 4. 15); dann aber erwies er seine Frömmigkeit durch den Bau des Tempels; erst im Alter ließ er sich zum Götzendienst verführen (I 11, 4—6). Von Rehabeam ab wird bei den Königen Judas regelmäßig festgestellt, daß das Volk noch auf den Höhen opferte; von den Königen selbst, auch von denen, die „taten, was Jahve mißfiel", wird es nicht behauptet. Erst von Ahas heißt es, daß er auf den Höhen opferte (II 16, 4); diese Angabe des Rd gründet sich offenbar darauf, daß nicht nur die Jesaja-Tradition, sondern auch seine Quelle, die II 16, 3 vom Kinderopfer des Ahas berichtete, Ahas als gottlosen König hinzustellen schien; Rd als Eiferer für die deuteronomische Forderung hat daraus auf den Höhendienst des Ahas geschlossen. Umgekehrt erschien ihm sein Nachfolger Hiskia sowohl nach der Tradition als nach seiner Quelle, die von der Beseitigung des Schlangenidols aus dem Tempel erzählte (II 18, 4), als ein besonders frommer König; daraus ergab sich für ihn, daß Hiskia all die Greuel des Ahas, den ganzen Höhendienst mit Malsteinen und Aschera (II 18, 4) wieder abgeschafft haben mußte. Unter Manasse aber kommen die Greuel in gesteigertem Maße wieder. Manasse war es, der nach der Quelle den Gestirndienst nach Jerusalem gebracht hatte; das war der Gipfel der Gottlosigkeit; natürlich hatte er, so schloß Rd, auch die Höhen wiederaufgebaut (II 21, 3). So mußte denn Josia, als er durch seine große und durchgreifende Reform, wie E be-

richtete, die Greuel Manasses und allen übrigen kanaanitischen Wust beseitigte, selbstverständlich auch die Höhen wieder abgeschafft haben. Da diese Reform Josias als eine abschließende erschien, so ließ Rd nunmehr die Höhen endgültig abgeschafft sein; von einem Wiederaufbau der Höhen unter den Nachfolgern Josias ist nun nicht mehr die Rede.

Es ist ersichtlich, wie sich hier für Rd an die überlieferten Daten vom Melekdienst des Ahas und dem Gestirndienst des Manasse einerseits und von den Reformen Hiskias und Josias andererseits ganz schematisch die Vorstellung von Einrichtung und Wiederabschaffung der Höhen angehängt hat[1]). Das Ganze ist ein durchsichtiges System, das mit den Theorien des Rd in Einklang steht, aber mit der Geschichte nichts zu tun hat[2]).

Wenn II 23, 8a. 9 eine ungeschichtliche Angabe des Rd ist, so fällt damit der eigentliche Grund für die Gleichsetzung des Josiagesetzes mit dem Deuteronomium hin. Auf die weitere Verfolgung dieses Gedankens muß ich hier verzichten[3]).

[1]) Wenn man die neueren Diskussionen über die Zentralisation des Kultus in Jerusalem verfolgt, so ist man überrascht, mit wie verschiedenem Maße die Angaben über Hiskia (II 18, 4) und über Josia (II 23, 8a) in der Regel gemessen werden. Gerade auf der sog. „kritischen" Seite ist es vielfach üblich geworden, die Geschichtlichkeit der Abschaffung der Höhen durch Hiskia mit ebenso viel Eifer zu bestreiten, wie man die entsprechende Angabe bei Josia für geschichtlich ganz sicher hält, ja sie zum Angelpunkt der ganzen Chronologie der Literaturgeschichte macht. Zwar nicht richtiger, aber methodischer ist es dann, auch die Angabe bei Hiskia für geschichtlich zu erklären.

[2]) Tatsächlich bestand der Höhenkult auch nach der Kultreform Josias (vgl. Jer. 13, 27; 17, 1 f.).

[3]) Ich bemerke nur, daß II 23, 8a. 9, wie übrigens längst beobachtet worden ist, nicht einmal zum Deuteronomium stimmt: II 23, 8a. 9 redet von einer zwangsweisen Übersiedelung aller juädischen Höhenpriester nach Jerusalem, verbietet ihnen aber das Opfern in Jerusalem und gestattet ihnen nur den Empfang des Opferanteils; in D dagegen bleiben die Leviten ruhig in ihren Landsitzen wohnen, und Dt. 18, 6—8 bestimmt ausdrücklich, daß der Levit, **wenn** er einmal Lust habe nach Jerusalem zu kommen, dort ganz wie seine Brüder Dienst tun dürfe und gleichen Opferanteil genießen solle. Die herrschende Meinung hilft sich über diese Widersprüche hinweg mit der flotten Wendung, daß die Theorie des D in der Praxis nicht durchgedrungen sei. Sieht man denn nicht, daß damit jegliche Berührung mit D hinfällt? Die ultima ratio, um das Dogma vom josianischen Deuteronomium zu retten, ist dann die Streichung von Dt. 18, 7 (Steuernagel). — Bemerkenswert ist auch, daß die Stimmung des D gegenüber den Ortsleviten offenbar eine ganz andere ist als die von II 23, 8a. 9 gegenüber den Höhenpriestern; dort warmes Interesse für die Leviten, hier Mißbilligung des Höhendienstes, weshalb ihnen das Opferrecht zur Strafe (vgl. Hes. 44) entzogen wird.

Anhangsweise gehe ich noch auf zwei Stellen ein, die Cornill hervorhebt, um die Identität des Josiagesetzes mit D zu erweisen: 1) II 14, 6, das einzige Zitat im Königsbuch aus der Tora Moses, stehe in Dt. 24, 16, 2) die Vorschrift, auf die sich Jer. 34, 13 stütze, stehe nicht in Bb (Ex. 21, 2), sondern gleichfalls in D (Dt. 15, 12). Beide Bemerkungen sind richtig, beweisen aber nichts für das vorexilische Alter der spezifisch-deuteronomischen Zentralisationsgesetze.

28. **Die wirkliche Reform Josias.** Von einer allgemeinen Abschaffung des Höhenkultes durch Josia kann also nicht die Rede sein. Die einzige Höhe, die Josia nach E beseitigte, ist die Höhe der Bocksgeister in Jerusalem (II 23, 8b); diese Maßnahme richtete sich also gegen einen Dämonenkult in Jerusalem.

Josias Reform beschränkte sich nach E auf die Reinigung des Jerusalemer Tempels von allerlei Kulteinrichtungen, die teils kanaanitisches Erbe aus ältester Zeit, teils Neuerungen seines Großvaters Manasse nach assyrischem Muster waren. Josias Vorgehen bewegte sich also in den Bahnen der Reformen, wie sie seit den Zeiten Asas und Josaphats in Juda bezeugt sind (I 15, 12f.; 22, 47). Diese richteten sich gegen die seit alters bestehende Kanaanisierung des Jahvekultes, und ihre eigentlichen Träger waren offenbar die Jahvepriester. Diese Bestrebungen wurden zielbewußter seit dem Sturze Ataljas und des durch die Verschwägerung mit der Familie Ahabs eingeführten tyrischen Melkarthkultes. In der vorliegenden Darstellung des Rd erscheint zwar die Religionspolitik der Könige Judas sehr schwankend. Die Maßnahmen des Ahas (die Anfertigung des neuen Altars nach Damaszener Muster II 16, 10—16) erscheinen dem Rd als Abwege vom strengen Jahvismus; den Zeitgenossen werden sie im Gegenteil als Ausdruck seines frommen jahvistischen Eifers erschienen sein. Hiskia geht dann weiter auf der Bahn der Reformen durch Beseitigung des Nechuschtan (II 18, 4). Die assyrische Religionspolitik Manasses ist, wie die des Ahas, durch Rd in eine ganz falsche Beleuchtung gerückt worden; Budde hat mit Recht betont, daß die Absichten des Königs gerade auf eine Vertiefung des Jahvedienstes gerichtet waren. Daß er mit seiner Einführung astraler Kulte gleichwohl nicht überall Beifall fand, ist begreiflich. Der Gegenschlag erfolgte im 18. Jahre des Josia, wiederum von der Priesterschaft aus. Damit wurden nicht nur die Einrichtungen Manasses, sondern auch alle noch bestehenden kanaanäischen Greuel beseitigt.

Die Reform stützte sich, wie E erzählt, auf ein damals, wie es heißt, zufällig im Tempel gefundenes Gesetzbuch. Daß es sich hierbei wirklich um ein altes, etwa in die Fundamente seit Salomo oder Hiskia eingemauertes oder vergessen im Archiv herumliegendes Gesetzbuch handle, ist natürlich nicht anzunehmen. Diese Auffindung eines alten Buches bei Einführung irgend eines neuen Gesetzes ist ein für solche Geschichten typischer Zug[1]). Die Frage kann dabei nur sein, ob die

---

[1]) Zu vergleichen ist besonders der Bericht bei Livius XL 29 (vgl. auch Plinius n. h. XIII 84 aus dem Annalisten Cassius Hemina) über die Auffindung der Religionsgesetze des Numa in Rom im Jahre 181 vor Chr., die ein Versuch der Pythagoreer aus Unteritalien war, die pythagoreische Lehre in die römische Religion einzuschwärzen. Vgl. Wissowa, Religion und Kultur der Römer S. 68. Andere Beispiele bei Diels, Sibyllinische Blätter S. 33. 79ff.

ganze Geschichte des E in Bausch und Bogen Legende ist, wie dies gewisse französische Forscher angenommen haben, oder ob es sich um eine tatsächliche Mystifikation der Priester gehandelt hat. Da der Bericht des E sonst sehr getreu ist und den Ereignissen ziemlich nahe stehen muß, so ist das letztere offenbar anzunehmen.

Wenn das Gesetzbuch des Priesters Chilkia mit D nicht identisch ist, so könnte man natürlich fragen, ob es uns in irgend einer andern Gesetzessammlung des Alten Testamentes erhalten ist. Aber damit stellt man an unsere literarische Überlieferung Ansprüche, die sie ihrer ganzen Natur nach nicht erfüllen kann und die deshalb auch nicht gestellt werden dürfen.

Das Problem des Leides in der Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion.

Von E. Balla.

1.

In der altisraelitischen Volksreligion gab es noch kein „Problem des Leides". Denn es war noch nicht der Versuch gemacht, dem Erdenleben in seinem mannigfachen Wechsel, das alle lebten, von einem großen Gedanken aus einen einheitlichen Sinn zu geben, und die Erfahrung war noch nicht vor die schmerzliche Tatsache gestellt, daß auch beim besten Willen das ganze Erdenleben nicht als einheitlich und sinnvoll begriffen werden kann, daß es zu einem Teile wenigstens für Menschenweisheit sinnlos ist. Gelitten wurde freilich in jener alten Zeit, wie zu jeder Zeit gelitten worden ist. Allen, die über diese Erde schreiten, ist im letzten Grunde das gleiche Los beschieden.

Nicht immer machte man sich Gedanken über das, was man an Leid erlebte, warum das Leben gerade so sei. Der Beruf des Hirten ist nun einmal so schwer: am Tage die Hitze und des Nachts die Kälte, daß der Schlaf die Augen flieht[1]). Die wilden Tiere zerreißen den, der sich allein in die Einöde wagt[2]). Der Mensch ist des Menschen grimmigster Feind. Weh dem, der in Menschenhände fällt[3]). Hungersnöte kommen von ungefähr[4]), und die Pest wütet mitunter rein zufällig[5]). Im Felde frißt das Schwert bald so und bald so[6]), und der Tod ist der Weg, den alle gehen müssen[7]). So ist eben das Leben. Man lebte es, ohne zu fragen, warum es so sei.

Meist allerdings fragte man, warum es so sei, und machte man sich Gedanken darüber, was wohl der Grund des Leides wäre, unter dem man seufzte. Der Grund des Leides konnte nichts anderes sein, als jene geheimnisvolle Macht, die man erschauernd als den Grund alles Seins und Lebens spürte. In grauer Vorzeit stellte man sich diese geheimnisvolle Macht, den Urgrund alles Seins und Lebens, als ein Reich von unsichtbaren Geistern vor. Die Erinnerung an die Zeit, da man so dachte, klang noch nach, als man schon längst Jahve als den Gott des Volkes Israel anbetete.

1) Gen. 31, 40. 2) Gen. 37, 33. 3) 2. Sam. 24, 14; vgl. Gen. 37, 18 ff.; Jos. 6, 21; Ri. 1, 6; 1. Sam. 11, 2; 2. Kg. 15, 16; Am. 1, 3. 6. 13. 4) Gen. 26, 1. 5) 1. Sam. 6, 9. 6) 2. Sam. 11, 25; vgl. 2. Sam. 1, 19–27. 7) 1. Kg. 2, 1.

Man glaubte, daß es Menschen gäbe, die Gewalt über die geheimnisvolle Macht hinter der Erscheinungswelt besäßen. Sie konnten sie durch Zauberworte oder Zauberhandlungen in ihre Dienste zwingen und waren so imstande, anderen Tod und Verderben anzuhexen. Jedoch in einer späteren Zeit empfand man das als unverträglich mit wahrer Jahvereligion und bestrafte die, die zauberten und hexten, mit dem Tode[1]).

Nur in vergeistigterer Form hielt sich damit Verwandtes noch lange Zeit. Man glaubte, daß ein Wort „im Namen Jahves" ausgesprochen, geheimnisvolle Macht hat. Es traf gewißlich ein. Vor allem glaubte man, daß die Ahnen solche Gewalt besessen hätten, ein Wort im Namen Jahves auszusprechen, das gewißlich eintraf. Aus Flüchen, die sie, etwa in ihrer Todesstunde, ausgesprochen hatten, erklärte man dies oder jenes Leid, unter dem spätere Geschlechter litten[2]). Doch auch Gottesmännern und Priestern, ja selbst beliebigen Menschen traute man zu, daß sie durch einen Fluch im Namen Jahves Unglück über andere bringen könnten[3]). Wen sie verfluchten, der war verflucht[4]).

Nicht immer bedurfte die Gottheit eines Mittlerwillens, um mit ihrer Macht in das Leben einzugreifen. Zu allermeist verfuhr sie im Guten wie im Bösen nach ureignem Willen mit den Menschen.

In der Vorzeit, da man noch unmittelbar und ungebrochen an viele Geister glaubte, unterschied man zwar die guten Geister von den bösen. Doch im letzten Grunde waren alle Geister, selbst die guten, unberechenbar. Auch hier klang die Erinnerung an den Glauben der früheren Zeit noch lange nach.

Neben Jahve, den man als den Gott verehrte, glaubte man noch an Geister, die dann und wann dem Menschen Unglück bringen konnten. Ein „böser Geist Gottes" war es, der Saul rasend machte, daß er mit dem Speer auf David losging[5]). Den König Ahab betörte „der Geist", sodaß er gegen Ramoth in Gilead zu Felde zog, wo er dann fiel[6]).

Für gewöhnlich freilich schrieb man alles das, was eine frühere Zeit als Wirkung böser Geister angesehen hatte, Jahve selber zu. Er war nicht bloß ein guter Gott, der es an Huld und Treue nicht fehlen ließ[7]). Er war auch ein schauriger Gott, unbegreiflich und unberechenbar, der selbst die Seinen nicht verschonte, wenn es ihm

[1]) Ex. 22, 17; Deut. 18, 10ff.; Ez. 13, 17ff. — Die These Mowinkels (Psalmenstudien I, Kristiania 1921, S. 77ff.), daß die Feinde, über die in den individuellen Psalmen geklagt wird, fast ausnahmslos als Zauberer zu denken seien, halte ich nicht für richtig.

[2]) Gen. 9, 25; 27, 39f.; 49, 3ff.

[3]) Num. 22, 6; 2. Kg. 2, 24; 6, 18 — Num. 5, 21f. — Ri. 9, 20. 27; 17, 1f.; 1. Sam. 14, 24; 26, 19; 2. Sam. 3, 28f.; 16, 7ff.

[4]) Num. 22, 6.

[5]) 1. Sam. 18, 10f.; 19, 9f.

[6]) 1. Kg. 22, 20ff.

[7]) Gen. 24, 27; 33, 10; Ex. 22, 26; 2. Sam. 4, 9.

beliebte. Jahve war es, so erzählte man, der einst wie ein toller Dämon Mose in der Brautnacht überfiel, um ihn zu töten[1]). Wenn es ihm gefällt, läßt er Hungersnot über das Land kommen[2]) und gibt zu, daß der Feind es verwüstet[3]). Er tut, was ihm gut dünkt[4]). Er verschließt den Schoß eines Weibes und läßt sie die Schmach der Kinderlosigkeit tragen[5]). Er tötet den einzigen Sohn der Witwe[6]). Er wendet sein segnendes Auge von dem Mann seiner Huld und heißt einen Hundesohn ihn verfluchen[7]). Weh dem, der ihn fragen wollte: warum tust du das?[8])

Indessen, wenn so und so oft sein Wille auch kein Warum hat, er mit den Menschen schaltet und waltet, wie es ihm beliebt, zu allermeist meinte man doch zu verstehen, warum er so handelt. Im Glück sah man Belohnung für den Gehorsam gegen die Gebote, die er gegeben hat, im Unglück Strafe für ihre Übertretung[9]). Auch dieser Gedanke geht in graue Vorzeit zurück. Daß der Mensch nicht sündigen soll, und daß er mit Nöten Leibes und der Seele bestraft wird, wenn er dennoch sündigt, wußte man seit langem. Ja der Gedanke war im Bewußtsein der Menschen, die damals lebten, so dominierend, daß sie, in Not geraten, im allgemeinen gleich an irgend welche Sünde dachten, um derentwillen sie nun Strafe litten, wenn sie selber sich mitunter auch der Sünde, die sie begangen haben mochten, nicht erinnerten[10]). Denn Gott ist ein eifersüchtiger Gott, der darüber wacht, daß man seinen Willen tue. Und da das Dichten und Trachten des Menschen böse ist von Jugend an, er immer wieder sündigt, hat Gott so vielen Anlaß ihn heimzusuchen. Daher stammt das allermeiste Leid.

Um der Sünde willen mußten bereits die ersten Menschen leiden, Adam, Eva, Kain[11]). Um der Sünde willen kam die Flut. Nur Noah, der gerecht erfunden war, blieb übrig samt seinem Hause[12]). Um der Sünde willen wurde Sodom und Gomorra mit Feuer und Schwefel vernichtet[13]). Um der Sünde willen litt Saul und David[14]), litten so viele, viele andere. So geht es ernst, eintönig durch die ganze alte Geschichte Israels.

Dabei ist auf eine Reihe von Punkten besonders hinzuweisen. Als eine der ärgsten Sünden galt der Abfall an fremde Götter, auf den schwerste Strafe stand. In den Tagen Moses, so erzählte man, wurden die, die von Jahve abgefallen waren und das goldene Kalb angebetet

---

[1]) Ex. 4, 24; vgl. dazu: Greßmann, Mose und seine Zeit, S. 56 ff.; Gunkel, Das Märchen im AT., S. 72 f.

[2]) Gen. 41, 25 ff.; 2. Kg. 6, 33. [3]) Ri. 6, 13; 1. Sam. 4, 3; 2. Kg. 10, 32. [4]) 1. Sam. 3, 18; 2. Sam. 10, 11 f. [5]) 1. Sam. 1, 5 f.; vgl. Gen. 16, 1 f.; 30, 2. [6]) 1. Kg. 17, 20. [7]) 2. Sam. 15, 25 f.; 16, 10; vgl. 2. Kg. 15, 5. [8]) 2. Sam. 16, 10. [9]) Ex. 20, 5 f.; 23, 25 f. [10]) Gen. 44, 16; 1. Kg. 17, 18. [11]) Gen. 3, 16 ff.; 4, 11 ff. [12]) Gen. 6, 5 ff. [13]) Gen. 19. [14]) 1. Sam. 15, 10 ff.; 28, 16 ff.; 2. Sam. 12; 24.

hatten, grauenvoll gezüchtigt[1]). Ebenso erging es denen, die sich an Baal Peor, den Gott der Moabiter, hängten[2]). Die jahrelange Dürre in den Tagen Ahabs war die Strafe dafür, daß der König seiner Gattin, einer tyrischen Prinzessin, zu Liebe dem Gott von Tyrus einen Kult gestiftet hatte[3]).

Weiter galt als Sünde wider Jahve jeglicher Verstoß gegen die überkommene Ordnung des Jahvekultes. Die Söhne des greisen Priesters Eli in Silo ließen sich ihren Anteil am Opfer holen, bevor das Fett des Opfertieres verbrannt war. Das war unerhört. Darum fielen sie im Kampfe gegen die Philister[4]). Leute von Bethsemes besahen sich aus Neugier gelegentlich die Lade Jahves, die nicht betrachtet werden durfte, am allerwenigsten von irgend welchen, beliebigen Menschen. Darum wurden sie getötet[5]). Die Kolonisten, die der König von Assyrien an die Stelle der exilierten Israeliten in den Städten Samariens angesiedelt hatte, wußten nicht, wie man den Landesgott gebührend zu verehren habe. Darum kamen Löwen unter sie. Erst als ein Jahvepriester sie in der Verehrung Jahves unterwiesen hatte, ließ die Plage nach[6]).

In gleicher Weise werden sittliche Verfehlungen geahndet, wie man glaubte. Auch die soziale Ordnung steht in Gottes Schutz. Der Brudermörder Kain wird dazu verdammt, unstät und flüchtig zu leben, „fern vom Angesichte Jahves"[7]). Jakobs Söhne werden für die Angst, die sie ihrem Bruder Joseph einst bereitet haben, mit Angst bestraft[8]). David muß leiden, weil er mit dem Weibe des Uria Ehebruch begangen, ihn selber aber durch das Schwert der Ammoniter hat töten lassen[9]).

Im allgemeinen wird vorausgesetzt, daß die Sünde bewußte Tat des freien Willens ist. Man glaubte, daß im Grunde jeder weiß, was gut und böse ist, und daß es jedem freisteht, das Gute zu tun und das Böse zu lassen. Wenn er dennoch sündigt, so geschieht es frei und wissend. Einige alte Sagen betonen, daß die Sünde, von der sie erzählen, mit vollem Bewußtsein des Unrechts geschehen ist. Die Männer von Sodom, Josephs Brüder, Elis Söhne sind, so heißt es, ausdrücklich auf das Frevelhafte ihres Treibens hingewiesen worden. Sie sündigen sogar gewarnt[10]).

Für gewöhnlich blieb die religiöse Reflexion bei dem Gedanken stehen, daß die Sünde bewußte Tat des freien Willens ist. Doch bisweilen hat sie den Versuch gemacht, weiter vorzudringen. Und sie kam dann zu der tiefen Einsicht, daß selbst die Sünde, die Gott haßt

---

[1]) Ex. 32. [2]) Num. 25, 1 ff. [3]) 1. Kg. 17; 18. [4]) 1. Sam. 2, 12 ff. [5]) 1. Sam. 6, 19; vgl. 2. Sam. 6, 6 f. [6]) 2. Kg. 17, 24 ff. [7]) Gen. 4, 11 ff. [8]) Gen. 42, 21 f. [9]) 2. Sam. 11; 12. [10]) Gen. 19; 37, 18 ff.; 42, 22; 1. Sam. 2, 16 f.; vgl. 2. Sam. 11, 3 f.

und die er straft, in wunderbarer Weise in Gottes Ratschluß eingefügt ist als ein Mittel seiner Gnadenzwecke. Joseph, so heißt es, verkauften zwar seine Brüder einst an eine Karawane, weil sie ihn beneideten. Letztlich aber war es Gott, der auch hierhinter stand. Letztlich war es Gott, der ihn nach Ägypten schickte. „Nicht ihr habt mich hierher gesandt, sondern Gott[1].“ Er hat alles so gefügt, um in der Zeit der Hungersnot viele am Leben zu erhalten und viele zu erretten[2]. Doch der tiefe Gedanke einer solchen alles und jedes umfassenden göttlichen Vorsehung findet sich nur selten[3]. Man hat ihm nicht weiter nachgehangen.

Neben der Anschauung, daß die Sünde bewußte Tat des freien Willens ist, geht die andere einher, daß der Mensch auch sündigen kann, ohne es zu wissen. Jonathan hatte nicht gehört, daß sein Vater Saul dem Volke durch einen Fluch verboten hat, bis zum Abend etwas zu genießen, damit kein Augenblick bei der Verfolgung des Feindes verloren gehe. Dennoch wurde es ihm von Jahve als schwere Sünde angerechnet, daß er mit der Spitze des Stabes in seiner Hand ein wenig wilden Honig kostete, den er im Felde fand. Wenn es nach Recht und Gerechtigkeit gegangen wäre, hätte er sterben müssen. Doch das Volk, das ihn verehrte, bat ihn frei[4].

Ja selbst der Gedanke findet sich, daß der Mensch mitunter unfrei sündigt, von einer höheren Macht dazu verführt. Man glaubte damals, daß Gott bisweilen den „betöre“, dessen Untergang von ihm beschlossen ist. Der Betörte läuft dann blindlings in sein eigenes Verderben. So erklärte man sich Ahabs Tod im Kampf vor Ramoth Gilead. Jahve, der ihn vernichten wollte, habe ihn „betört“, sich in ein Unternehmen einzulassen, das viel zu schwierig war[5]. Oder aber, man nahm an, daß Jahve den „verstocke“, dessen Feind er ist. Wenn der Trotzende dann aufbegehrt, wird er bestraft. So, erzählt die Sage, erging es einst dem Pharao[6]. Ja man hielt es selbst für möglich, daß Gott, wenn er ergrimmt ist, einen Menschen „reizt“ zu sündigen, um ihn dann als einen Sünder schaurig heimzusuchen. Als einst sein Zorn wider Israel entbrannt war, reizte er David, das ganze Volk zu zählen, was zu tun nach altem Aberglauben als eine Sünde galt. David ließ sich zu dieser Sünde reizen. Zur Strafe kam die Pest ins Land, und es starben viele Tausend[7].

Als Regel galt, daß Gott den Sünder unerbittlich straft. Er ist ein gerechter Gott. Wer sich gegen ihn verfehlt, den streicht er aus

---

[1] Gen. 45, 8. [2] Gen. 45, 5 ff.; 50, 20. [3] Vgl. noch Ri. 14, 4. [4] 1. Sam. 14, 43 ff.; vgl. Gen. 26, 10; 44, 16; Num. 22, 34; 2. Sam. 6, 6 f.; 2. Kg. 17, 24 ff. [5] 1. Kg. 22, 20 ff.; vgl. 2. Sam. 15, 31; 17, 14; 1. Kg. 12, 15; 2. Kg. 3, 10. 13. [6] Ex. 10, 20. 27; vgl. 1. Sam. 2, 25. [7] 2. Sam. 24; vgl. 1. Sam. 26, 19.

aus seinem Buche[1]). Manchmal folgt die Strafe dem Vergehen auf dem Fuße[2]). Manchmal läßt sie Jahre auf sich warten und tritt erst ein, wenn die „Zeit der Ahndung" gekommen ist[3]).

Doch man nahm auch an, daß dann und wann, ganz unbegreiflich, Gottes Zorn nicht entbrennt, daß Gott dann und wann nicht straft. Zu Mose soll er einst gesagt haben: die Israeliten wären ein solches halsstarriges Volk, daß er ihnen unweigerlich den Garaus machen würde, wenn er auch nur einen Augenblick in ihrer Mitte zöge. So läßt er sie, da er ihnen nicht den Garaus machen will[4]). Auch als Richter ist Gott ganz souverän. Er kann tun was er will.

Die Strafe, die Gott verhängt, trifft in erster Linie den Sünder selber. Doch oftmals müssen mit dem Gestraften leiden alle, die irgendwie zu ihm gehören, auch wenn sie selber völlig schuldlos sind. Der Fluch, der über Adam und Eva ergangen ist, lastet auf allen, die von ihnen stammen. Daher die Mühsal des Mannes, der im Schweiße seines Angesichtes dem Acker das Brot abringen muß. Daher die Mühsal des Weibes, die Schmerzen der Schwangerschaft und der Geburt[5]). Die Sünden der Väter werden heimgesucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied, und in des Frevlers Haus nehmen kein Ende solche, die an Fluß und Aussatz leiden, die sich auf Krücken stützen müssen, die durch das Schwert fallen, oder denen es an Brot gebricht[6]). Die Sünden des Königs büßt das ganze Volk[7]). Gottes Gericht ist schaurig.

Nur einen einzigen Hinweis haben wir dafür, daß man doch auch schon in der alten Zeit sich daran gestoßen hat, daß Gott so schaurig richtet. Als David sah, wie die Pest im Volke wütete, die er verschuldet hatte, da betete er also, wie es heißt: „Ich habe doch gesündigt und schlecht gehandelt. Diese aber, die Schafe, was haben sie getan? Auf mir und meinem Hause laste deine Hand!"[8]) Aber weiter ist dem Gedanken damals noch nicht nachgehangen worden. Gewiß ist Jahve ein gerechter Gott. Doch das hindert nicht, daß er in seinem Zorne auch die zerschmettert, die gänzlich schuldlos sind. Was ist der Mensch, daß er ihn fragen wollte: Warum tust du also?[9])

Neben der Deutung des Leides als Sündenstrafe gab es noch eine andere, die freilich seltner war. Sie erklärte das Leid als Prüfung Gottes. Um den Gehorsam und die Treue seiner Frommen zu erproben, läßt Gott sie mitunter leiden. Wohl dem, der dann treu er-

---

[1]) Ex. 32, 33; vgl. Gen. 38, 7; Jos. 24, 19; 1. Sam. 26, 10. [2]) Gen. 3, 9ff.; Num. 11, 1; Jos. 22, 18; 1. Sam. 6, 19; 2. Sam. 6, 6f. [3]) Ex. 32, 34; vgl. Gen. 42, 21f.; Ri. 9, 22; 2. Sam. 21. [4]) Ex. 33, 5. [5]) Gen. 3, 16ff. [6]) Ex. 20, 5; 2. Sam. 3, 29; vgl. 2. Sam. 12, 15; 21; 1. Kg. 21, 28f. [7]) 1. Sam. 28, 16ff.; 2. Sam. 24; 1. Kg. 18, 18. [8]) 2. Sam. 24, 17. — Gen. 18, 23—32 ist wohl nicht vorprophetisch. [9]) 2. Sam. 16, 10.

funden wird. Man erzählte zu Nutz und Frommen eines jeden, den es anging, Geschichten von Männern früherer Zeiten, deren Gehorsam und Treue im Feuer der Trübsal erprobt war. Abraham war ohne zu murren bereit, seinen einzigen Sohn zu opfern, als Gott es von ihm verlangte, und wurde dafür wunderbar belohnt. Nun sind seine Söhne so zahlreich wie der Sand am Meere[1]). Hiob, ein frommer Mann im Lande Uz, so berichtet eine Sage, die wohl alt ist, verlor einst alles, was er besaß. Sein Vieh wurde geraubt, seine Söhne und Töchter starben, ihn selber befiel der Aussatz. Gott hatte es ihn treffen lassen, um seine Treue zu erproben. Und er bestand die Probe:

„Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen;
der Name des Herrn sei gelobt!"

Dafür erhielt er wieder, was er einst besessen hatte, Gesundheit, Reichtum, Söhne, Töchter[2]). —

Gott ist es, der die Menschen leiden läßt. Gott ist es aber auch, der das Leid wieder von ihnen nimmt. Gott ist es, der zerreißt. Gott ist es aber auch, der wieder heilt. Immer wieder erlebte man seine Schaurigkeit. Immer wieder aber erlebte man auch sein Erbarmen, seine Güte, seine Treue. Er war der Schrecken, aber auch der Trost der Seinen[3]).

Man glaubte, daß er sich dessen annimmt, der ihn in seiner Not anruft, und rief ihn daher tausendfach in aller Not des Lebens an[4]). Es wurde damals viel gebetet. Jeder konnte selbst sein Herz ausschütten, selber zu Gott beten[5]). Doch meinte man, daß die Fürbitte eines „Gottesmannes" der Erhörung besonders gewiß sei[6]). Man sprach ein Stoßgebet, wo immer man in Not geriet[7]). Gern aber ging man um zu beten in ein Heiligtum, an die Stätte, da Gott ganz nahe war[8]).

Die Worte, die man betend sprach, waren oftmals ohne jede feste Form. Unter vielen Tränen floß das Herz über, wovon es voll war[9]). Doch haben wir allen Grund zu der Annahme, daß es bereits in ältester Zeit in gewissen Fällen üblich war, Gebete in bestimmten festen Formen zu sprechen, die ganz den Klageliedern des viel späteren Psalters glichen. Vor allem waren es wohl die Kranken, die sich mit Gebeten in Psalmenform an Gott wandten. In uralten, immer wieder variierten Worten klagten sie ihr Leid, und baten sie um Hilfe. Dabei flochten sie allerlei Gedanken ein, die Gott rühren sollten. Häufig war darunter ein Bekenntnis ihrer Sünde. Zum Schluß sprachen

---

[1]) Gen. 22. [2]) Hiob 1; 2; 42, 7ff. [3]) Gen. 16, 11; 21, 17; 29, 32; 33, 10; 41, 51f.; Ex. 22, 21—23. 26; 2. Sam. 4, 9; 12, 22. [4]) Ex. 22, 26. [5]) Ex. 15, 25; 22, 21—23. 26; 1. Sam. 1, 10ff.; 2. Sam. 12, 16; 15, 31. [6]) Gen. 20, 7; Ex. 32, 30; 1. Kg. 13, 6; 2. Kg. 19, 4. [7]) Ex. 15, 25; 2. Sam. 15, 31. [8]) 1. Sam. 1, 10ff.; 2. Sam. 12, 16. 22f. [9]) 1. Sam. 1, 10ff.

sie etwa ein Gelübde aus und endeten dann mit Worten, die der Gewißheit Ausdruck gaben, daß ihr Gebet erhört werden würde. Ganz ähnlich waren wohl die Psalmen, die in Zeiten öffentlicher Not an einem allgemeinen Buß- und Bettag gesungen wurden.

Charakteristisch für die alten Klagelieder im Unterschiede zu den meisten Klageliedern der späteren Zeit war, wie es scheint, daß zu den alten Klageliedern bestimmte Kultushandlungen gehörten[1]). Einzelheiten sind uns nicht mehr deutlich. Doch hören wir einmal, daß an einem öffentlichen Buß- und Bettag feierlich Wasser vor Jahve ausgegossen worden ist[2]). Ferner spielten als Kultushandlungen, die der Sühne dienten, Opfer eine große Rolle[3]). Gelegentlich kamen Menschenopfer vor. In den Tagen Davids war einmal eine schwere Hungersnot. Man glaubte, daß sie die Strafe für eine Blutschuld wäre, die auf Saul und seinem Hause ruhte. Um die Plage abzuwehren, wurden sieben Söhne aus dem Hause Sauls in Gibeon geopfert. Das stimmte Jahve wieder günstig[4]).

So wandte man sich auf mancherlei Weise an Gott, wenn man in Not geraten war. Indessen sicher war man nicht, daß er nun auch immer helfen würde. Man glaubte zwar, daß er ein gnädiger und barmherziger Gott sei, der niemanden in Leid versinken läßt. Aber das Leben lehrte leider immer wieder, daß er schließlich sich doch nur dessen erbarmt, wessen er sich erbarmen will, und nur dem gnädig ist, dem er gnädig sein will[5]). Letztlich ist er völlig unberechenbar und unbegreiflich. Wie er das Leid an die Menschenkinder austeilt nach seinem Ermessen, so spendet er auch sein Erbarmen nach seinem Wohlgefallen.

2.

Die Beurteilung, die das Leid in der altisraelitischen Volksreligion fand, war nicht wesentlich verschieden von der Beurteilung, die das Leid in den Religionen der übrigen damals lebenden Völker gefunden hatte. Denn die altisraelitische Volksreligion überragte ihrer allgemeinen Höhenlage nach noch nicht die andern antiken Volksreligionen unbedingt und unbestreitbar. Das wurde anders erst durch die Deutung, die die Propheten in Israel und Juda dem Leide gaben. Ihre Deutung war nicht völlig neu und unbekannt. Neu war an ihr nur die Ausschließlichkeit, die sie für sie behaupteten. Es gibt nur eine Deutung. Alles Leid hat einen klaren Sinn. Jede weitere Deutung ist ausgeschlossen. Damit war zum ersten Male eine Höhenlage der

---

[1]) Vgl. über kultische Klagelieder: Gunkel, Die israelitische Literatur S. 65; Balla, Das Ich der Psalmen S. 13f.; Gunkel, RGG IV Sp. 1930ff.; Mowinkel, Psalmenstudien I S. 134ff. [2]) 1. Sam. 7, 6. [3]) 1. Sam. 3, 14; 26, 19; 2. Sam. 24, 25. [4]) 2. Sam. 21, 1ff.; vgl. Ex. 32, 27; Num. 25, 1–4; Jos. 7, 25f. [5]) Ex. 33, 19; vgl. 2. Sam. 12, 22; 15, 25f.; 16, 12.

Religion erreicht, die alles, was bis dahin den Komplex des Religiösen bildete, unendlich überragte.

Die Propheten traten auf in einer Zeit der höchsten Spannung, die sie vor allen anderen auf das deutlichste empfanden. Sie witterten, daß etwas in der Luft lag, etwas Ungeheures, etwas höchst Gefährliches, das das Volk auf das Allernächste anging. Der unmittelbare und äußere Anlaß ihrer *Ahnung* war, daß damals in der Tat erst die Assyrer, dann die Babylonier daran dachten, ganz Palästina zu unterwerfen, um ungehindert über die schmale Brücke Land, die nach Ägypten führte, zu verfügen. Aber über diesen unmittelbaren und äußeren Anlaß ist die Ahnung der Propheten weit hinausgedrungen. Nicht nur Israel und Juda wird etwas Schauriges erleben. Das Große, das bevorsteht, geht die ganze Erde an. Im Geiste sehen sie, wie alles niederbricht: Trümmer und Leichen in wüstem Durcheinander, und zuletzt Wolkendunkel und Wassertosen, das alles in Nacht und Graus verschlingt[1]).

Die Ahnung, die die Propheten aus der großen Masse herausriß, war unmittelbar und unzertrennbar für sie verbunden mit der sicheren Gewißheit: das Große, das Schaurige, das jetzt bevorsteht, ist eine ungeheure *Jahvetat*[2]). Und zwar eine Tat, die nicht zufällig ist. Nicht aus Laune rüstet Jahve sich zu zu handeln[3]). Wenn er jetzt auf diese Weise in den Gang des Erdenlebens eingreift, so geschieht das, weil er eingreifen muß, weil da ein Maß voll ist[4]). Er hat lange genug gewartet und zugesehen. Nun kann er nicht mehr an sich halten. Nun muß er handeln. Denn das Volk, das eine Vorzugsstellung unter allen Völkern der Erde hat, das er allein vor allen Völkern kennt, und das ihn allein vor allen Völkern kennt, dessen einzige Bestimmung ist, den Weg zu gehen, den er ihm vorgeschrieben hat, geht nicht mehr diesen Weg[5]). Der Weg, den er dem Volke seiner Wahl gewiesen hatte, war der Jahveweg, der Weg des Rechts und der Gerechtigkeit. Der Weg, den es statt dessen geht, ist der Götzenweg, der Weg des Unrechts und der Gewalt, der Weg des Fressens, Saufens, Hurens[6]). Vorangegangen sind auf dem Pfade des Verderbens die oberen Stände, die Könige, die Adligen, die Priester, die Propheten. Die große Masse ist blindlings hinterdrein gefolgt[7]).

[1]) Jes. 5, 26–30; 6, 8–11; 8, 5–8. 21 f.; Jer. 1, 13–15; 4, 5 ff.; 6, 1 ff. 22–26; Hos. 1, 4 f.; Joel 1, 15; 2, 1 f.; Zeph. 1, 14–16. [2]) Jes. 5, 26 ff.; 6, 8 ff.; Jer. 1, 15; 4, 26; 12, 7; Ez. 2, 3; Hos. 1, 4; Am. 1, 2 ff.; Mich. 1, 3 f.; Zeph. 1, 2 ff. [3]) Ez. 14, 23. [4]) Jer. 1, 16; 7, 13–15; 12, 8; Ez. 2, 3; Am. 1, 2 ff.; Mich. 1, 5. [5]) Jes. 1, 2 f.; Jer. 12, 7 f.; Am. 2, 6 ff.; 3, 2; Mich. 1, 5. [6]) Jes. 1, 10 ff. 21 ff.; 2, 6 ff.; 5, 7. 8 ff.; Jer. 1, 16; 3, 1; 5, 1; 6, 7. 16; 7, 8 ff.; 8, 5–7; 9, 12 f.; 11, 10; 18, 15; 19, 4 f.; Ez. 2, 3; 5, 6; 12, 2. 8; 22, 1 ff.; 23; 33, 25 f.; Hos. 4. 1 f.; 6, 4; 9, 1; Am. 2, 6 ff.; 4, 1. 4 f.; 5, 21 ff.; Mich. 1, 5; Zeph. 1, 4 ff. [7]) Jes. 3, 12; 28, 7; Jer. 2, 26; 5, 30 f.; 23, 1 ff. 9 ff.; Ez. 13, 1 ff.; 22, 25 ff.; Hos. 4, 4 ff.; Mich. 3, 1. 5. 9 ff.

Den eklatanten Ungehorsam des erwählten Volkes kann Gott sich nicht gefallen lassen. Es entspricht allem Rechtsempfinden, wenn er es dafür straft und zwar grausig straft. Denn es ist niemand da, der Recht tut, der sich Mühe gibt, getreu zu sein[1]). Vollzogen soll die Strafe werden von Horden fremder Völker, die schon in der Ferne auf dem Sprunge stehen, von Gott beordert als Werkzeug des Gerichts[2]). Ein Wink genügt, und sie sind da und hausen wie die Bestien. Nicht einer wird entrinnen, nicht einer wird sich retten: das ganze Land ein Leichenfeld, erstorben alles Leben[3]).

Doch damit ist das Drama nicht zu Ende. Das Gericht, das über Israel und Juda anhebt, wird weiter um sich fressen. Gott macht jetzt ganze Arbeit, reißt alles ein, was er gebaut hat, reicht allen Völkern den Taumelkelch seines Zornes, daß sie stürzen und fallen, zerschellen, zerschlagen[4]). Denn sie sind allesamt nicht besser. Die er beordert hat, an Israel und Juda die Strafe zu vollstrecken, haben sich nicht daran genügen lassen, in aller Demut ein Werkzeug des Gerichts zu sein. Sondern sie empfanden bei ihrer Henkersarbeit gemeine Lust, Rachgier, Schadenfreude und dünkten sich wer weiß wie besser. Doch schreit auch ihre Sünde laut zum Himmel; auch bei ihnen Hoffahrt, Hochmut, Bosheit, Schande, Götzendienst, bei ihnen, wie bei allen andern. Darum weg mit allen[5]).

So haben die Propheten mit einem Ernst verkündet, der nicht seinesgleichen in der Geschichte hat. Doch es findet sich noch mehr als dies bei ihnen. Wenn sie auch immer wieder auf eine Zeit gewiesen haben, die in Bälde kommen wird, in der alles Leben erloschen ist, bisweilen prophezeiten sie ganz im Gegensatz hierzu: ein Rest wird übrig bleiben, ein Rest von Jakob, der sich bekehrt, der Buße tut. Das Gewitter, das niederbricht, zündet und zerstört nicht nur. Es reinigt auch die Luft. Ein Rest wird bleiben, der hinfort auf der Väter heiligem Boden lebt als ein gerechtes Volk, das die Treue wahrt[6]). Die späteren Propheten fügten noch hinzu: als ein gerechtes Volk und

---

[1]) Jer. 5, 1. [2]) Jes. 5, 26 ff.; 7, 18 ff.; 8, 5 ff.; 10, 5 f.; Jer. 1, 14 f.; 5, 15 ff.; 6, 22 ff.; 51, 20 ff.; Ez. 16, 37; 23, 22 ff.; Am. 6, 14. [3]) Jes. 2, 12 ff.; 6, 11 ff.; 10, 22; 32, 9–14; Jer. 4, 13 ff.; 7, 20. 32 ff.; 8, 14 f.; 15, 3 f.; 16, 4; 19, 3; 25, 8 ff.; Ez. 4, 1 ff. 9 ff.; 6, 1 ff.; 7, 1 ff.; 9, 1 ff.; 12, 11 ff.; Hos. 1, 4 f.; 2, 11 ff.; 9, 3. 7; 11, 5; 13, 14; Am. 2, 6 ff.; 5, 2 f. 16 f. 18; 7, 11; 8, 2; 9, 1 ff.; Mich. 1, 6; 2, 3; Zeph. 1, 4 ff. [4]) Jes. 10, 12; 13; 14, 4 ff. 24 ff.; 15, 1 ff.; 17, 1 ff. 12 ff.; 18, 1 ff.; 19, 1 ff.; 21, 1 ff. 16 f.; 23, 1 ff.; 28, 22; 30, 27 ff.; 33, 1 ff.; 34, 1 ff.; 47, 1 ff.; Jer. 25, 15 ff.; 43, 10 ff.; 46–51; Ez. 25–32; Joel 4, 1 ff.; Am. 1, 2 ff.; Nah. 1, 1 ff.; Zeph. 2, 4 ff.; 3, 8 ff. [5]) Jes. 10, 12; 13, 11; 14, 11 ff.; Jer. 48, 7. 26. 29; 49, 4; 50, 31; Ez. 25, 3. 8. 12. 15; 26, 2; 28, 2. 18; 29, 3; 30, 10. 13; Am. 1, 2 ff.; Nah. 3, 1. [6]) Jes. 1, 25 f.; 2, 1 ff.; 10, 20 ff.; 11, 1 ff.; 26, 1 ff.; 29, 18 ff.; 30, 19 ff.; 32, 1 ff.; 33, 14 ff.; Jer. 23, 5 ff.; 31, 33; Ez. 11, 17 ff.; 14, 21 ff.; 20, 42 f.; 36, 24 ff.; Hos. 2, 16 f.; 3, 1 ff.; Mich. 4, 1 ff.

eine heilige Gemeinschaft, die im Tempel zu Jerusalem reine Opfer darbringt[1]). Und dieser heilige Rest soll dann dereinst in alle Ewigkeit die ganze Fülle irdisch-überirdischer Glückseligkeit erleben, die in Gott beschlossen ist, die er denen zugedacht hat, die seine Gebote halten[2]). Das wird das Ende der Geschichte des erwählten Volkes sein.

Im Zusammenhang mit der Botschaft, daß ein Rest von Jakob übrig bleiben wird, haben die Propheten, wiederum im Gegensatz zu manchen andren Worten, auch von fremden Völkern gesprochen, die dann noch leben werden. Sie werden nicht mehr abseits stehen wie jetzt. Auch sie werden sich zu Jahve kehren, werden zittern und zagen vor ihm[3]), werden ihm Geschenke bringen[4]), werden zu seinem Tempelberge pilgern und sich Weisung holen[5]), werden vereint mit dem erwählten Volke anbeten in dem Hause, das ein Bethaus heißt für alle Völker[6]). Das wird dann das Ende der Weltgeschichte sein.

Das ist die Botschaft, die die Propheten in Israel und Juda ausgerichtet haben. Sie ist von ungeheurer Gewichtigkeit. Denn in ihr liegt jene **Deutung des Leides**, die den weiteren Verlauf der jüdischen Religionsgeschichte auf das entscheidendste beeinflußt hat.

Der **Gott**, von dem sich die Propheten ergriffen fühlten, als dessen Boten sie auftraten, war der Gott der Vorzeit, Jahve Zebaoth, der „Heilige Israels“[7]), dessen Wirken und Walten man immer erlebt hatte, zu dem man immer gebetet hatte. Ganz wie für die Väter war er auch für sie keine bloße Abstraktion, keine bloße Idee, sondern die lebendigste Persönlichkeit von eruptiver Leidenschaft. So reden sie von ihm, wie man immer von ihm geredet hat, ganz wie von einem Menschen: sein Auge sieht, sein Mund spricht, seine Hand ist erhoben und schlägt drein, sein Zorn lodert wie fressendes Feuer[8]). Doch wenn es auch der Gott der Vorzeit war, Jahve Zebaoth, der Heilige Israels, von dem sich die Propheten ergriffen fühlten, so wie ihn die Väter empfunden hatten, empfanden sie ihn für sich nicht mehr. Er war für sie nicht mehr das unbegreifliche und unberechenbare Wesen dämonischer Natur, das er für die Väter war, das wie ein tyrannischer Despot in seinem Zorn den Schuldigen und den, der keine Schuld hat,

---

1) Ez. 40 ff. 2) Jes. 4, 2 ff.; 9, 1 ff.; 11, 1 ff.; 12; 14, 1 f.; 25, 1 ff.; 26, 1 ff.; 27, 2 ff., 30, 19 ff.; 32, 15 ff.; 33, 14 ff.; 40, 1 ff.; 41, 8 ff.; 45, 17; 54, 7 ff.; 58, 8 ff.; 60, 1 ff., 61, 1 ff.; 65, 17 ff.; 66, 12 ff.; Jer. 24, 4 ff.; 29, 10 ff.; 31, 1 ff.; 32, 15. 36 ff.; Ez. 34, 23 ff.; 36, 7 ff. 24 ff.; 37, 12 ff.; 40 ff.; Hos. 2, 20 ff.; 11, 8 ff.; 14, 2 ff.; Am. 9, 8 ff.; Mich. 4, 6 ff.; 5, 1 ff.; 7, 7 ff. 3) Mich. 7, 17. 4) Jes. 18, 7. 5) Jes. 2, 1 ff.; Mich. 4, 1 ff. 6) Jes. 19, 18 ff.; 49, 6; 60, 3; Zeph. 3, 9 f. 7) Jes. 1, 4; 5, 19. 24; 10, 17. 20; 12, 6; 17, 7; 29, 23; 30, 11 f. 15; 31, 1; 41, 14. 16; 43, 3. 14 f.; 47, 4; 48, 17; 49, 7; 55, 5; Jer. 50, 29; 51, 5. 8) Jes. 1, 20. 25; 5, 25; 8, 11. 17; 9, 11. 16. 20; 10, 4. 25; 12, 1; 13, 13; 14, 27; 18, 4; 25, 10; 26, 11; 27, 4; 30, 27; 42, 13; 48, 9. 13; 62, 8; 63, 1 ff.; Jer. 4, 8. 26; 6, 11; Ez. 6, 12; 7, 3; Am. 1, 2; Nah. 1, 2; Zeph. 2, 2 f.; 3, 8.

trifft, das aber auch als der getreue Hüter von Recht und Sitte den Sünder mit Nöten Leibes und der Seele straft, den Frommen aber mit Wohlergehen und langem Leben lohnt. So erlebten ihn die Propheten für sich nicht mehr. Das war für sie vorbei.

Für sie war Gott ein Wesen, das der Mensch tief zuinnerst begreifen kann, wenngleich es hinter Schleiern göttlichen Geheimnisses verborgen ist. Für sie war er der Gott des Rechts und der Gerechtigkeit, eine sittliche Persönlichkeit von ungeheurem Ernst und ungeheurer Strenge, die heilige Verkörperung der ewigen sittlichen Idee [1]). Sein Wille ist guter Wille und kennt nur eine Richtung, nur ein Ziel: daß in der Welt, die seiner Hände Werk ist, Recht und Gerechtigkeit geschehe [2]). Und zwar nur Recht und nur Gerechtigkeit, nicht aber irgendwelcher Kult in Konkurrenz damit [3]). Erst die späteren Propheten haben wieder als Gebote Gottes auch gewisse Kultusleistungen bezeichnet, die er fordert [4]).

Im Zusammenhang mit dem Gedanken, daß Gott ein Gott des Rechtes ist, reden die Propheten auch vom Zorne Gottes. Doch der Zorn, den die Propheten meinen, ist nicht mehr rätselhafter, blinder Zorn, der den Schuldigen und den, der keine Schuld hat, trifft. Es ist heiliger Zorn, heilige Leidenschaft, die sich gegen den Verächter seiner sittlichen Gebote richtet [5]).

Der Urgrund aber, aus dem Gottes heiliger, gerechter Wille quillt, ist ewige Liebe. Gottes innerstes und eigentlichstes Wesen ist Liebe. Auch das haben die Propheten bereits erkannt [6]). Letztlich will Gott, daß die Seinen teilhaben an der Seligkeit, die in ihm beschlossen ist. Die aber kann man nur erfahren auf dem Weg des Rechtes. Der Weg des Rechtes ist der Weg des Glückes, der Weg, auf dem die Seele Ruhe findet [7]). Und wenn Gott die Menschen mit allem Ernst und aller Leidenschaft diesen Weg zu gehen zwingt, so ist es Liebe, die ihn treibt: es ist zu ihrem Besten. Sie sollen selig sein.

Und dieser Gott des Rechtes und der Liebe ist der alleinige Gott Himmels und der Erden. Neben ihm sinkt alles, was sonst von andern Völkern an Göttern verehrt wird, in ein Nichts [8]). Zwar erwähnen die Propheten dann und wann noch Geisterwesen neben Gott. Aber die sind selber Diener Gottes und gehen den Menschen, der anbetet, nicht das geringste an [9]).

---

[1]) Jes. 30, 18; Zeph. 3, 5. [2]) Jes. 1, 10 ff.; 5, 7; Jer. 5, 1; 22, 3; Hos. 4, 1 ff.; 10, 12; Am. 5, 14 f. 21 ff.; Mich. 6, 6 ff. [3]) Jes. 1, 10 ff.; 58, 6 f.; Jer. 7, 3 ff.; Hos. 6, 6; Am. 5, 21 ff.; Mich. 6, 6 ff. [4]) Ez. 40 ff.; Hag. 1, 7 ff.; Sach. 1, 16. [5]) Jes. 5, 25; 9, 11. 16. 20; 10, 4. 25; 12, 1; 13, 13; 27, 4; 30, 27; 48, 9; Jer. 4, 8. 26; 6, 11; Ez. 6, 12; 7, 3; Zeph. 2, 2 f. [6]) Jer. 29, 11; 31, 3. 20; Ez. 33, 10 f.; Hos. 3, 1. [7]) Jer. 6, 16. [8]) Jes. 40, 18 ff.; 43, 10 ff.; 44, 6; 45, 14. 22 ff.; 46, 9; Jer. 10, 1 ff.; Hos. 13, 4. [9]) Jes. 6. 2 ff.

Das war für die Propheten Jahve Zebaoth, der Heilige Israels. So haben sie ihn erlebt.

Diesem Gotte steht bei den Propheten noch nicht die Einzelseele gegenüber sondern das erwählte Volk: Gott und sein Volk, das Volk und sein Gott[1]. Israel ist das erwählte Volk[2]. Diesen Glauben teilen die Propheten mit der alten Zeit. Aber dies erwählte Volk sehen sie mit andren Augen an wie die alte Zeit. Es ist für sie nicht das Volk ohnegleichen, das Volk, das Jahve lieb hat[3]. Für sie ist das erwählte Volk das abtrünnige Volk, das sündige Volk, das Volk, das schlechterdings nicht so ist, wie Gott es will[4], das Volk, das er haßt, das Volk seines Grimmes[5]. Einst freilich war das anders, in den Tagen der Erwählung, den Tagen der Brautzeit. Da war Israel das gerechte Volk, das die Treue liebte[6]. Doch diese Tage der ersten Liebe vergingen nur allzu schnell. Sobald das Volk den Boden Kanaans betrat, brach es seinem Gott die Treue[7]. Als Treubruch, als Abfall bezeichnen die älteren Propheten den Kult. Ob man ihn Jahve darbringt oder andern Göttern ist einerlei. Er ist Abfall[8]. Denn Jahve hat ihn den Vätern nie geboten, sagt Jeremia einmal[9]. Weiter ist Abfall von Jahve die tausendfache Übertretung seiner sittlichen Gebote, die von Anfang an ganz allgemein gang und gäbe ist, die schnöde Selbstsucht, die nicht nach dem Bruder fragt[10]. Und dieser Abfall ist bewußte Tat des freien Willens[11]. Sünde, die unwissend oder gar unfrei geschieht, kennen die Propheten nicht.

So stehen sich gegenüber der gerechte Gott und das ungerechte Volk. Und zwischen beiden beginnt ein Spiel, das bitter ernst ist. Denn Jahve Zebaoth, der Gott des Rechts, ist nicht ein Gott, der in seligen Gefilden unbeirrt von allem irdischen Geschehen lebt. Er ist der lebendige Gott, der die Erde mit seinem Leben erfüllt, dessen

---

1) Jes. 1, 2f. 4ff. 10ff. 21ff.; 3, 1ff. 12ff.; 5, 7; 6, 9ff.; 8, 12ff.; 9, 1ff. 7ff.; 10, 6; 29, 13f.; 30, 9. 19ff.; 40, 1ff.; 41, 8ff.; 43, 1ff.; 58, 1ff.; 63, 7ff.; Jer. 1, 13ff.; 2, 1ff.; 3, 1ff.; 4, 1ff. 5ff.; 5, 20ff.; 7, 2ff.; 13, 8ff.; Ez. 2, 3; 6, 11; Hos. 1, 2ff.; 2, 4ff.; 3, 1ff.; 4, 1ff.; 9, 1ff. 10ff.; Am. 2, 6ff.; 3, 1f.; 4, 6ff.; 5, 2. 4ff.; 7, 7ff.; 8, 1ff.; Mich. 1, 5ff.; 6, 1ff. 2) Jes. 5, 7; 43, 1. 15; 44, 1; Jer. 2, 2f.; 7, 22; 11, 4f.; 12, 7; Ez. 5, 5; 20, 5; Hos. 13, 4; Am. 2, 10; 3, 2; Mich. 6, 3ff. 3) Deut. 33, 29. 3 (l. m. Kittel חבב עמו). 4) Jes. 1, 4; 5, 7; 63, 10; Jer. 1, 16; 2, 12f. 18ff. 29. 32; 3, 6. 20; 4, 18. 22; 5, 1. 7f.; 8, 5ff.; 11, 10; 13, 10f.; 18, 15; 19, 4f.; Ez. 2, 3. 5; 3, 26; 5, 6; 12, 2. 9; 16; 20; 22, 1ff.; 23; Hos. 4, 1ff.; 8, 4ff.; 9, 1; Am. 2, 6ff.; 4, 6ff.; 6, 1ff.; Mich. 3, 8ff. 5) Jes. 10, 6; Jer. 12, 8. 6) Jer. 2, 2f.; vgl. Jes. 1, 26. 7) Jer. 2, 7f.; Ez. 20, 27f.; Hos. 9, 10; 13, 5f. 8) Jes. 1, 10ff.; Jer. 1, 16; 2, 28; 3, 6; 6, 20; 7, 21ff. 30f.; 11, 12; 13, 10; 18, 15; 19, 4f.; Ez. 6, 3ff. 13; 8; 16; 20, 1ff.; 23; Hos. 2, 10; 8, 4f. 11ff.; 9, 15; 10, 1. 5f.; 13, 1f.; Am. 3, 14; 4, 4f.; 5, 4f. 21ff.; Mich. 1, 5. 9) Jer. 7, 21ff. 10) Jes. 1, 21ff.; 5, 7; Jer. 8, 5ff.; Ez. 22, 1ff.; Hos. 4, 1ff.; Am. 2, 6ff.; 3, 9f.; 4, 1; 5, 10f.; 8, 4ff. 11) Jes. 1, 2. 4; 3, 8f.; 28, 12; Jer. 1, 16; 2, 5. 7. 13. 20; 3, 8; 5, 3. 20f.; 6, 16f.; 7, 24. 27; 9, 5; 11, 8; 18, 12; Ez. 3, 7; 12, 2; Hos. 7, 13.

Wille sich auf das Erdenleben richtet. Er, der Gerechte, will, daß die freien Menschen, die er geschaffen und sich als Volk erwählt hat, seien wie er selber[1]). Auf mahnende Worte haben sie nicht hören wollen[2]). So zwingt er sie, die freien, dahin, wohin er sie haben will. Mittel seines Zwanges ist alles irdische Geschehen, das den tiefen Sinn hat, die freien Menschen dahin zu zwingen, wohin er sie haben will. Es ist Lohn und Strafe, Lohn für alles Gute und Strafe für alles Böse[3]).

Doch haben die Propheten vom Lohne kaum geredet. In ihren Tagen sahen sie nirgends Frömmigkeit, die Gott hätte belohnen können. Nur ein einziges Mal war das anders, ganz am Anfang, in den allerersten Tagen. Da war Israel das fromme Volk, das seinem Gotte ungeteilten Herzens folgte, und das darum von ihm in wunderbarer Weise geleitet und gehütet wurde. Wer es anzutasten wagte, der mußte es büßen[4]). Seitdem aber wissen die Propheten von keinem Lohne mehr. Die Siege, die das Volk in so manchem Kriege errungen hatte, die Friedensjahre, die es still verlebte, erwähnen sie nicht als Lohn.

Dagegen haben sie von Strafe oft geredet. Denn dafür sahen sie Anlaß über Anlaß. Strafe für Abfall und Götzendienst war die Not der Philisterherrschaft in den Tagen Sauls. Strafe war die Eroberung des Nordreiches Israel durch die Assyrer und die Zerstörung des Tempels, der in Silo stand. Amos erwähnt als Strafe, die das Land in seinen Tagen traf, Mißernte, Trockenheit, Heuschrecken, Pest. Jeremia deutet eine große Dürre so. All' dies Leid hat Gott verhängt als gerechte Strafe, als Vergeltung für tausendfaches Böse und als ein Mittel, Sünder auf den rechten Weg zu zwingen[5]).

Doch alle Strafe, die er bisher verhängt hat, ist wirkungslos geblieben. Das Volk hat sich nicht bekehrt, sündigt weiter wie zuvor[6]). Drum soll eine allerletzte Strafe, die Wirkung haben wird, es treffen, ein Strom des Leides sich ergießen.

„Her mit deinen Seuchen, Tod!
Hölle her mit deiner Pestilenz!“[7])

---

[1]) Jes. 1, 16 f.; 5, 7; 58, 6 f.; Jer. 7, 3 ff.; 22, 3 f.; Hos. 6, 6; 10, 12; Am. 5, 14 f. 21 ff.; Mich. 6, 6 ff. [2]) Jes. 30, 15 f.; Jer. 6, 10; 7, 13. 21 ff.; 11, 7 f.; 13, 10 f.; 18, 11 f.; 19, 15; 25, 3 ff.; 35, 12 ff.; Ez. 3, 7; 20, 8. [3]) Jes. 1, 4 ff.; 1, 19 f.; 3, 8; 8, 5 ff.; 10, 5 ff.; 58, 6 ff.; 59, 15 ff.; 63, 7 ff.; Jer. 4, 18; 5, 3. 25; 7, 3 ff. 12 ff. 23; 14, 10; 18, 7 ff.; 22, 3 ff. 15 ff.; 25, 8 ff.; 26, 4 ff.; 30, 15; Ez. 4, 16 f.; 6, 7 ff.; 14, 12 ff.; 21, 23 ff.; Hos. 9, 16 f.; 10, 12 f.; 14, 1; Am. 4, 6 ff.; 5, 14 f.; Mich. 1, 2 ff. [4]) Jes. 63, 7–9; Jer. 2, 2 f. 7. [5]) Vgl. Ez. 16, 27 f. — Jer. 7, 12; Ez. 23, 1–10. — Am. 4, 6 ff. — Jer. 14, 1 ff. [6]) Jer. 2, 30; 5, 3; Am. 4, 6 ff. [7]) Hos. 13, 14 (l. m. Kittel אֵיה); — vgl. Jes. 2, 6 ff.; 3, 1 ff. 16 ff. 25 f.; 5, 8 ff. 25 ff.; 6, 11 ff.; 7, 17 ff.; 8. 5 ff.; 9, 7 ff.; 10, 5 f.; 28, 1 ff. 21 f.; 29, 1 ff.; 30, 16 f.; 32, 9 ff.; Jer. 1, 14 ff.; 4, 5 ff.; 5, 14 ff.; 6, 1 ff. 11 ff. 22 ff.; 7, 13 f. 20. 29 ff.; 8, 1 ff. 13 ff.; 9, 6 ff.; 10, 17 ff.; 12, 7 ff.; 13 1 ff.; 14, 16 ff.; 15, 3 ff.; 16, 5 ff. 10 ff.; 17, 3 f.; 19, 3 ff.;

Die Katastrophe von Staat und Volk ist unabwendbar. Wenn Gott auch dies eine Volk vor allen anderen Völkern der Erde kennt, so hindert ihn das nicht, dies eine Volk zu strafen, wie er nie gestraft hat [1]). Mitleid ist vor ihm verborgen [2]). Keine Kultusleistung [3]), kein Gebet [4]) kann das Entsetzliche verhüten, keines Gottesmannes Bitte [5]). Nur Bekehrung könnte das Wunder tun [6]). Aber dazu kommt es nicht. Die sündige Gewohnheit sitzt viel zu tief [7]). Das Gericht ist unabwendbar. Und zwar sagen die Propheten: es wird ein Gericht sein, das allen den Garaus macht, denn allesamt sind Sünder [8]). Oder aber sie verkünden: es wird ein Gericht sein, das allen den Garaus macht bis auf einen kleinen Rest, der sich bekehrt, der Buße tut, der aus dem Schmelzofen des Leides geläutert hervorgeht [9]), und der dafür dann mit ewigem Lohne gelohnt wird, mit aller Seligkeit, die nur ein Mensch ersehnen kann, die in Gott beschlossen ist [10]). Es ist also kein Gedanke daran, daß etwa im Endgericht Unschuldige bleiben könnten. Gott ist ein gerechter Gott.

Das ist die Deutung, die die Propheten dem Leid gegeben haben, das sie in Vergangenheit und Zukunft sahen. Das Leid, das Israel und Juda trifft, ist einheitlich zu deuten: es ist Strafe, das heißt Vergeltung für tausendfaches Böse und Mittel Gottes, Sünder auf den rechten Weg zu zwingen. –

Bei den älteren Propheten steht Gott noch nicht die Einzelseele gegenüber, sondern das erwählte Volk: Gott und sein Volk, das Volk und sein Gott. Das Ergehen des Einzelnen hat sie, die sich als Boten Gottes an das Volk berufen fühlten, nicht beschäftigt. Nur dann und wann, aus ganz besonderem Anlaß, haben sie von Einzelnen gesprochen, meist, um ihnen irgendeine Strafe anzudrohen [11]).

Im Volke selber hat man sich zu allen Zeiten viel mehr mit dem Ergehen des Einzelnen beschäftigt. Das beweisen die Dokumente der israelitisch-jüdischen Religion, die abgesehen von den Schriften der Propheten auf uns gekommen sind. Wie erklärt sich das Geschick des Einzelnen? Wie vor allem erklärt sich das Leid, das ihm dann und wann zuteil wird? Die Erklärung, auf die man immer wieder kam,

---

21, 4 ff. 13 f.; 24, 8 ff.; 25, 8 ff.; 27, 4 ff.; 32, 28 ff.; 34, 2 f. 17 ff.; Ez. 4; 5; 6; 7; 9–12; 16, 35 ff.; 21, 13 ff.; 23, 22 ff.; Hos. 1, 4 f.; 2, 4 ff.; 5, 9; 9, 1 ff.; 10, 14 f.; Am. 2, 13 ff.; 3, 12 ff.; 5, 1 ff. 18 f.; 6, 7; 8, 1 ff.; Mich. 1, 8 ff.; 3, 12.

[1]) Am. 3, 2. [2]) Ez. 5, 11; 7, 4. 9; Hos. 1, 6; 13, 14; Am. 7, 8. [3]) Jer. 7, 21 f.; 14, 12; Am. 5, 21 ff. [4]) Jer. 11, 14. [5]) Jer. 7, 16; 11, 14; 14, 11; 15, 1. [6]) Jes. 1, 19 f.; Jer. 7, 2 ff.; 18, 7 ff.; 22, 3 ff.; 25, 5 ff.; Ez. 33, 10 f. [7]) Jer. 13, 23; dasselbe besagt Jes. 6, 9 f. [8]) Jer. 5, 1; 6, 11 ff.; 8, 10. [9]) Ez. 9, 4 ff.; 14, 12 ff. u. vgl. S. 223, Anm. 6. [10]) Vgl. S. 223, Anm. 6; S. 224, Anm. 1–2. [11]) Jes. 14, 3 ff.; 22, 15 ff.; Jer. 11, 18 ff.; 12, 1 ff.; 13, 18 f.; 18, 18 ff.; 20, 3 ff.; 22, 10 f. 13 ff. 24 ff.; 28, 15 ff.; 29, 31 f.; 34, 1 ff.; 36, 29 ff.; 39, 15 ff.; 45; Ez. 19; Am. 7, 16 f.

war die: das Leid, das dem Menschen dann und wann zuteil wird, ist Strafe für Übertretung irgendwelcher göttlicher Gebote, von der er selber mitunter garnichts weiß. Wenn man den Eindruck hatte, daß in irgend einem Falle das Leid nicht als Strafe für Übertretung eines göttlichen Gebotes gedeutet werden könnte, so griff man zu einer anderen Erklärung. Der Glaube an Gott wurde dadurch nicht im mindesten erschüttert. Ein Problem des Leides gab es nicht. Es konnte ja ein Fluch sein, der auf dem Menschen lag. Es konnte Wirkung eines bösen Geistes sein. Jahve selber, der doch auch ein unbegreiflicher und unberechenbarer Gott war, konnte es aus irgend einem Grunde, den niemand ahnte, den Menschen haben treffen lassen. Möglich war auch, daß der Leidende um fremder Sünde willen leiden mußte, oder, daß Gott durch das Leid seine Glaubenstreue prüfen wollte. Im allgemeinen war wohl das Leid, das dann und wann den Menschen traf, als Strafe anzusehen, die über ihn um seiner Sünde willen verhängt war, immer aber keineswegs [1]).

Im Lauf der Zeit jedoch wurde es gewissen Kreisen des Volkes höchst zweifelhaft, ob überhaupt das Leid des Lebens so überwiegend als gerechte Strafe für Übertretung göttlicher Gebote gedeutet werden könnte. Es schien nicht so zu sein. Wenn man um Sünde willen leidet, dann leidet man allenfalls um fremder Sünde willen, aber nicht um eigener! Wo bleibt da die Gerechtigkeit? Damals entstand ein Sprüchwort, das den Vergeltungsglauben verspottete:

„Die Väter essen saure Trauben,
die Kinder kriegen stumpfe Zähne!" [2])

Das Verfahren Gottes, der als ein gerechter Gott in erster Linie doch den Sünder für seine Sünde strafen sollte, ist „nicht in Ordnung" [3]).

Von den Propheten haben sich gegen dieses Sprüchwort, das damals umging, Jeremia und Ezechiel gewendet. Jeremia hat prophezeit: es werden Tage kommen, da wird man nicht mehr so sagen. Sondern jeder soll dann um seiner Sünde willen sterben [4]). Ausführlich hat Ezechiel zu den Verächtern des Vergeltungsglaubens gesprochen, die daran zweifeln, daß sich auch im Geschick des Einzelnen göttliche Gerechtigkeit offenbart. Alle Seelen gehören Gott. Leben läßt er den, der fromm ist. Sterben muß der Sünder, es sei denn, daß er sich bekehrt. Und zwar stirbt er nur um eigener, nie um fremder Sünde willen. Gott sucht die Sünden der Väter nicht heim an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied. Es ist ein Verbrechen, wenn man sagt:

„Die Väter essen saure Trauben,
die Kinder kriegen stumpfe Zähne."

---

1) Vgl. Seite 214 ff. 2) Ez. 18, 2; Jer. 31, 29. 3) Ez. 18, 25. 29.
4) Jer. 31, 29 f.

Gott ist ein gerechter Gott. Sein Verfahren ist schon in Ordnung. Er vergilt den Menschen nach dem, was ihre Taten wert sind. Dem Einzelnen ergeht es wie dem Volk. Jeder hat sich sein Schicksal selber zuzuschreiben. Es ist gerechter Lohn und gerechte Strafe[1]). —

Das ist die Deutung, die die Propheten dem gegeben haben, was sowohl das Volk wie der Einzelne erlebt. Es ist Lohn und Strafe. In dieser Deutung liegt der ungeheure religiöse Fortschritt der Prophetie über die ältere Volksreligion. Für die war Gott nur ein bedingt gerechter Gott, der wohl im allgemeinen den Menschenkindern vergilt nach dem, was ihre Taten wert sind, der sie mitunter aber heimsucht ohne Rücksicht auf Schuld und Unschuld, wie es ihm gefällt, ganz unberechenbar und unbegreiflich. Für die Propheten ist Gott der absolut gerechte Gott, die heilige Verkörperung der sittlichen Idee, dessen ewig gleiches Wesen sich in allem irdischen Geschehen offenbart, das die Menschen angeht. Es ist gerechter Lohn und gerechte Strafe. Ein Problem des Leides gibt es nicht. Ganz im Gegenteil, das Leid des Lebens, das dann und wann dem Volke wie dem Einzelnen zuteil wird, bedeutet den Triumph der göttlichen Gerechtigkeit und hat tiefsten Sinn. Die Deutung des Leides als gerechte Strafe, die die ältere Zeit auch kennt, ist die einzig und allein berechtigte. Hier ist nirgends Dunkelheit. Alles ist ganz, ganz klar.

Indessen, ist alles wirklich so ganz klar? Vergilt Gott wirklich einem jeden nach dem, was seine Taten wert sind? Einem Propheten sind Bedenken aufgestiegen, Jeremia. Er sagt einmal:

„Du, Gott, behältst recht,
  wenn ich hadere mit dir.
Und dennoch muß ich mit dir rechten.
Warum glückt den Sündern der Weg,
  leben sorglos alle die Falschen?
Du hast sie gepflanzt, sie sind angegangen,
  gedeihen und tragen Frucht.
Nah bist du ihnen, dem Munde nach,
  doch ferne ihrem Herzen.“[2])

Ein ähnliches Bedenken ist bereits einmal einer viel früheren Zeit gekommen. Als David die Pest im Volke wüten sah, die er verschuldet hatte, da betete er also, wie überliefert ist: „Ich habe doch gesündigt und schlecht gehandelt. Diese aber, die Schafe, was haben sie getan? Auf mir und meinem Hause laste deine Hand.“[3]) Doch ein Problem des Leides hat sich aus diesem ersten Anstoß nicht entwickelt. Es war unmöglich. Denn damals war ja noch nicht versucht, dem ganzen Erdenleben in seinem mannigfachen Wechsel von einem großen Ge-

[1]) Ez. 18. [2]) Jer. 12, 1 f. [3]) 2. Sam. 24, 17.

danken aus einen einheitlichen Sinn zu geben, und niemand konnte daher die schmerzliche Erfahrung machen, daß das ganze Erdenleben selbst beim besten Willen nicht als einheitlich und sinnvoll begriffen werden kann, daß es zu einem Teile wenigstens für Menschenweisheit sinnlos ist. Die Worte Davids sind nur ein erster Anstoß. Wenn Gott auch ein gerechter Gott ist, warum handelt er bisweilen so ungerecht? Doch er ist eben nicht nur ein gerechter Gott. Er hat Seiten, die unbegreiflich sind. Der Mensch muß sich bescheiden.

Die Propheten haben den Versuch gemacht, von einem großen Gedanken aus dem Erdenleben, das alle lebten, einen einheitlichen Sinn zu geben: Gott ist der absolut gerechte Gott, die heilige Verkörperung der sittlichen Idee, dessen ewig gleiches Wesen sich in allem irdischen Geschehen offenbart, das den Menschen angeht; es ist gerechter Lohn und gerechte Strafe. Doch bald stellte sich die Erfahrung ein: die Regel stimmt mitunter nicht. Es geht den Sündern garnicht immer schlecht. So wurde der eben erst gefundene Gedanke der absoluten göttlichen Gerechtigkeit, die sich in allem irdischen Geschehen offenbart, ein **Problem der Religion**. Als erster hat, soweit wir wissen, Jeremia das erfahren.

„Warum glückt den Sündern der Weg,
leben sorglos alle die Falschen?"

In seiner vollen Schärfe hat er freilich das Problem noch nicht empfunden. Bis es in seiner vollen Schärfe als Problem des Leides empfunden wurde, das dauerte noch eine Weile. Das war denen vorbehalten, die sich nicht an dem scheinbar ungerechten Wohlergehen anderer stießen, sondern die mit ihrem eigenen, scheinbar ungerechten Leid nicht fertig werden konnten.

3.

Die Deutung, die die Propheten dem Leide gegeben haben, ist für die **Geschichte der jüdischen Religion** nach ihnen von ungeheurer Wichtigkeit geworden. Natürlich ist sie nicht mit einem Male von allen angenommen. Bis alle unter ihrem Einfluß standen, das dauerte geraume Zeit. Die meisten haben sich ihr im Lauf der Jahre angeschlossen. Manche haben sie in Bausch und Bogen abgelehnt. Manche haben mit ihr gerungen. Ganz wenige haben sie im Geiste überwunden.

Gleich die erste Schrift, die unter dem Einfluß der Propheten steht, ist vom Vergeltungsglauben im Sinn der Prophetie beherrscht, das sogenannte **Deuteronomium**, jenes Gesetz aus Priesterkreisen, das in seinem Grundstock 622 promulgiert ist, in dem sich in eigenartiger Weise Priester- und Prophetengeist vermischt. In längeren Reden und ausführlichen gesetzlichen Partien wird als höchste Forderung Gottes eingeschärft: ein Gott, ein Tempel, ein gerechtes Volk. Für die Be-

folgung der Gebote, die alle dahin zielen, wird reicher Segen für das ganze Volk versprochen: Segen in der Stadt, Segen auf dem Lande. „Gesegnet ist die Frucht deines Leibes und die Frucht deines Feldes und die Frucht deines Viehes." „Jahve wird deine Feinde, die sich wider dich erheben, vor dir niederstrecken."[1]) Auf Ungehorsam aber und Übertretung auch nur eines der Gebote steht tausendfacher Fluch: Fluch in der Stadt, Fluch auf dem Lande. „Verflucht ist die Frucht deines Leibes und die Frucht deines Feldes, der Wurf deiner Rinder und die Tracht deiner Schafe." Unglück in allem und jeden. Alle erdenklichen Krankheiten: Schwindsucht und Fieber, Beulen und Pest, Blindheit und Wahnsinn, Krieg mit all seinen Schrecken, Hunger, Not und Tod. Und als das Letzte von allem: die Verbannung. Doch selbst in der Verbannung keine Ruhe: „Du wirst unter jenen Völkern keine Ruhe haben, und es wird keinen Ort geben, wo dein Fuß rasten kann. Jahve wird dir dort ein ruheloses Herz geben, sehnsüchtige Augen und eine verschmachtende Seele." „Wie Jahve einst Freude daran hatte, euch glücklich und zahlreich zu machen, so wird er dann Freude daran haben, euch zu vernichten und zu vertilgen."[2]) Das ist alles ganz im Sinne der Propheten. Nur das, was im Deuteronomium über den einen Tempel gesagt ist, in dem man Jahve anbeten soll, ist nicht in ihrem Sinne. Denn vom Tempelkult haben wenigstens die älteren Propheten nichts wissen wollen. Erst die späteren Propheten nahmen darin eine andere Haltung ein.

Vom Vergeltungsglauben im Sinne der Propheten sind ferner ganz beherrscht die Bücher der Geschichte Israels und Judas, vor allem das Buch der Richter und die beiden Bücher der Könige. Nachdem die Katastrophe hereingebrochen war, die die Propheten längst geweissagt hatten, da gingen selbst dem Blindesten die Augen auf: Gott hat sein Volk verworfen, weil es sündig war. Mit einem Male las man die Bücher, in denen die Geschichte der vergangenen Tage geschrieben war, mit ganz anderen Augen. Israel war immer so. Immer war es ein störrisches und widerspenstiges Volk, das nicht hören wollte und darum fühlen mußte. Wie ein roter Faden zieht sich die Sünde durch alle seine Erdentage. Darum das viele Leid! Darum die Katastrophe, die über Staat und Volk hereingebrochen ist! Alles ist gekommen, wie es kommen mußte. Gott ist ein gerechter Gott. So las man's jetzt, nachdem man klug geworden war. Und was man las, das führte man mit klaren Worten aus, die man zur besseren Verdeutlichung des Überlieferten jeweils an gegebener Stelle einschob.

So war es in den Tagen, da die Richter richteten. „Die Israeliten

---

[1]) Deut. 28, 1 ff.; vgl. 4, 1; 5, 16. 26. 30; 6, 2 f.; 7, 12 ff.; 11, 26 f.; 12, 25. 28; 14, 29; 19, 13; 30, 15 ff.; Jos. 1, 7 f. [2]) Deut. 28, 15 ff. (V. 18. 65. 63); vgl. 4, 25 ff.; 6, 15; 7, 4. 10; 8, 19 f.; 11, 16 f. 26 ff.; 29, 19 ff.; 30, 1. 15 ff.; Jos. 23, 11 ff.

taten, was böse war in den Augen Jahves, ... und verließen Jahve, den Gott ihrer Väter, ... und liefen anderen Göttern nach ... Da entbrannte der Zorn Jahves über Israel ..., und er verkaufte sie in die Gewalt ihrer Feinde ... Da schrieen sie zu Jahve. Da ließ ihnen Jahve Richter erstehen. Die retteten sie aus der Gewalt ihrer Plünderer ... Wenn aber der Richter starb, dann trieben sie es wieder schlimmer als ihre Väter." [1])

So war es in den Tagen der Könige. Salomo hat es gewußt. Denn er betete: „Wenn dein Volk Israel von einem Feind geschlagen wird, weil sie gegen dich gesündigt haben, und sie sich dann wieder zu dir bekehren ... und in diesem Hause zu dir beten, so wollest du im Himmel hören und die Sünde deines Volkes Israel vergeben und sie wieder in das Land hinbringen, das du ihren Vätern gegeben hast. Wenn der Himmel verschlossen ist und kein Regen fällt, weil sie gegen dich gesündigt haben, und sie dann an dieser Stätte beten ... und von ihrer Sünde sich bekehren, ... so wollest du im Himmel hören und die Sünde deines Knechtes und deines Volkes Israel vergeben ... und Regen fallen lassen auf dein Land, das du deinem Volk als Eigentum gegeben hast." [2]) – So hat Gott es Salomo ausdrücklich zugesagt: „Wenn du vor mir wandelst, wie dein Vater David gewandelt ist ..., so will ich den Thron deiner Herrschaft über Israel ewiglich bestehen lassen ... Wenn ihr ... euch aber von mir kehrt ..., dann rotte ich Israel aus aus dem Lande, das ich ihnen gegeben habe." [3]) – Doch selbst Salomo hat die Probe nicht bestanden, ist nicht treu geblieben. Er hatte zu viel fremde Weiber. Die verführten ihn, als er älter wurde, ihren Göttern nachzufolgen. Darum zerfiel sein Reich nach seinem Tode. So erklärt sich dieses Unglück [4]). Und das Unglück, das über das geteilte Reich hereinbrach?

Die Könige des Nordreiches taten sämtlich, „was böse war in den Augen Jahves". Sie errichteten sich Höhenheiligtümer an allen Orten ihres Landes und verführten das Volk, daselbst zu opfern. Sie fertigten sich gegossene Bilder an, machten sich Ascheren und warfen sich nieder vor dem ganzen Heer des Himmels und dienten dem Baal. Sie ließen ihre Söhne und Töchter „durch das Feuer gehen" und trieben Wahrsagerei und Zeichendeuterei [5]). Darum triumphierten ihre Feinde über sie. Darum ging eine Dynastie nach der anderen zu Grunde [6]). Darum mußte Israel in die Verbannung [7]).

[1]) Ri. 2, 11 ff. (füge in V. 15 mit Kittel ein: ויזעקו אל יהוה). Vgl. Ri. 3, 7 ff. 12 ff.; 4, 1 ff.; 6, 1. 7 ff.; 8, 33 ff.; 10, 6 ff.; 13, 1. [2]) 1. Kg. 8, 33 ff. (l. in V. 36 mit Kittel: עבדך). [3]) 1. Kg. 9, 4 ff. [4]) 1. Kg. 11, 1 ff. 9 ff. 29 ff. [5]) 1. Kg. 12, 26 ff.; 13, 33 f.; 14, 7 ff.; 15, 25 f. 34; 16, 13. 19. 25 f. 29 ff.; 22, 52 ff.; 2. Kg. 3, 1 ff.; 10, 29 ff.; 13, 1 f. 10 f.; 14, 23 f.; 15, 8 f. 17 f. 23 f. 27 f.; 17, 1 f. [6]) 1. Kg. 14, 10 ff.; 15, 29 f.; 16, 1 ff. 7. 11 ff. 18 f.; 21, 20 ff.; 2. Kg. 9, 7 ff.; 10, 30; 13, 3; 15, 12. [7]) 2. Kg. 17, 7 ff. 21 ff.; 18, 12.

Und die Könige des Südreichs? Manche taten, was Jahve wohlgefiel[1]. Auf ihnen lag daher besonderer Segen[2]. Die andern aber taten „was böse war in den Augen Jahves“, allen voran Manasse, der wie kein anderer in Jerusalem Götzendienst trieb und das Volk dazu verführte[3]. Darum ging schließlich auch das Südreich Juda unter[4]. Alles ist gekommen, wie es kommen mußte. Jahve trifft keine Schuld. Das ganze Unglück ist nur gerechte Strafe für alle Sünde.

Vom Vergeltungsglauben sind ferner die Schriften des Alten Testaments beherrscht, die neu nach der Zerstörung Jerusalems entstanden sind.

Der Priesterkodex verheißt für die Befolgung der Gebote Gottes, die in ihm enthalten sind, reichsten Segen und droht mit Flüchen für den Fall des Ungehorsams[5].

In noch höherem Maße als das vorexilische Geschichtswerk ist das nachexilische Geschichtswerk, das in den Büchern der Chronik, Esra und Nehemia auf uns gekommen ist, vom Vergeltungsglauben beherrscht[6]. Alles Glück ist Lohn für Frömmigkeit[7]. Alles Unglück ist Sündenstrafe. Saul fiel auf dem Gebirge Gilboa, weil er das Gebot Gottes nicht beachtet und einen Totengeist um ein Orakel gebeten hatte[8]. Die Edomiter vermochten das Joch der Knechtschaft Judas abzuschütteln, weil der König Jehoram von Jahve abgefallen war. Darum plünderten auch Philister und Araber das Land. Ihn selber strafte Gott mit unheilbarer Krankheit[9]. Den frommen König Usia, der in allem von Gott gesegnet war, wandelte die unerhörte Lust an, im Tempel Jahves auf dem Räucheraltare zu räuchern. Als ihm die Priester das verwiesen, ward er zornig. Da schlug ihn Gott an Ort und Stelle mit Aussatz an der Stirn. So erklärt sich seine Krankheit[10]. Wie kam es, daß Josia bei Megiddo fiel, der doch sein Lebelang die frommen Wege seines Ahnherrn David gegangen war? Pharao Necho sagte ihm ausdrücklich, daß er nicht gegen ihn zu Felde zöge. Jahve habe ihm befohlen, am Euphrat eine Schlacht zu schlagen. Wer ihm entgegenträte, der träte Gott entgegen. Josia aber glaubte nicht, trat ihm entgegen, fiel[11]. Der letzte König, Zedekia, „tat, was böse war in den Augen Jahves, seines Gottes. Er demütigte sich nicht vor den Worten des Propheten Jeremia, die aus dem Munde Jahves kamen.

---

[1] 1. Kg. 15, 9ff.; 22, 41ff.; 2. Kg. 12, 1ff.; 14, 1ff.; 15, 1ff. 32ff.; 16, 1ff.; 18, 1ff.; 22, 1f. [2] 2. Kg. 18, 5ff.; 22, 18ff. [3] 1. Kg. 14, 21ff.; 15, 1ff.; 2. Kg. 8, 16ff. 25ff.; 21, 1ff. 19ff.; 23, 31f. 36f.; 24, 8f. 18f. [4] 2. Kg. 21, 10ff.; 22, 16f.; 23, 26f.; 24, 2ff.; vgl. Deut. 31, 16ff.; 32. [5] Lev. 26. [6] 1. Chr. 28, 7; 2. Chr. 7, 13ff.; 15, 1ff.; 16, 7ff.; 29, 8ff.; 30, 7ff.; 34, 24ff. [7] 1. Chr. 5, 20; 2. Chr. 13, 18; 17, 3ff.; 20; 26, 5ff.; 27, 5f.; 32, 20f. [8] 1. Chr. 10, 13f. [9] 2. Chr. 21, 10. 12ff. [10] 2. Chr. 26, 16ff. [11] 2. Chr. 35, 20ff.; vgl. noch 1. Chr. 5, 25f.; 21, 1ff.; 2. Chr. 12, 2ff.; 22, 7ff.; 24, 23ff.; 25, 14ff. 27f. 28, 5ff. 16ff.; 33, 10f.; 36, 5ff. 9f.

Auch brach er dem Könige Nebukadnezar die Treue, der ihn doch bei Gott hatte Gehorsam schwören lassen ... Ebenso begingen alle Fürsten Judas, die Priester und das Volk viel Untreue, ahmten die Greuel der Heiden nach und verunreinigten den Tempel Jahves, den er in Jerusalem geheiligt hatte."[1]) Darum entbot Gott die Chaldäer. Die kamen und vollstreckten an der sündigen Stadt gerechtes Gericht[2]).

Ebenso heißt es in den Liedern, die über den Untergang Jerusalems klagen:

„Meines Volkes Schuld war größer
als Sodoms Sünde."[3])

In den Fußtapfen der alten Propheten wandeln ferner die Propheten, die nach dem Exil in Juda aufgetreten sind: Glück ist Lohn für Frömmigkeit, Unglück ist Sündenstrafe. Haggai hat verkündet: Weil der Tempel noch in Trümmern liegt, ist das Land von einer Dürre heimgesucht[4]). Sobald er wieder errichtet ist und Opferrauch zum Himmel steigt, wird die so lang ersehnte, selige Zeit anbrechen[5]). — Die Botschaft des Sacharja lautet: Jerusalem ist um der Sünde willen vernichtet worden[6]). Nun aber steht der Tag des Heiles vor der Tür. Über die fremden Völker, die Zion verwüstet haben, weit mehr als sie es sollten, wird das Gericht ergehen[7]). Juda selber wird vom letzten Flecken Schuld gereinigt werden[8]). Dann werden Josua und Serubbabel vor dem Herrn der ganzen Welt das Regiment antreten[9]). Jerusalem wird Mittelpunkt der ganzen Erde sein, zu dem die Völker strömen[10]). — Maleachi hat die Nöte der Heimgekehrten durch den Hinweis auf Sünde, die bei ihnen umgeht, zu deuten versucht[11]). Die Priester nehmen ihre Opferpflichten nicht mehr ernst[12]). Die Laien sind säumig in der Lieferung des Zehnten[13]). Die eheliche Treue wird nicht mehr gehalten[14]). Kleinmut und Zweifel an dem gerechten Regimente Gottes haben Platz gegriffen[15]). Das Gericht steht vor der Türe, das alle Zweifler eines Besseren belehren soll[16]). — Im Buche Joel ist von einer Heuschreckenplage die Rede, die das Land heimsucht[17]). Man glaubt, es sei dies eine Plage, die das Kommen des jüngsten Tags ankündet[18]). Der Ruf erschallt: Kehrt um zu Jahve, eurem Gott[19]). Als Ausdruck der Gewißheit, daß die Bekehrung nicht zu spät kommt, ist die tröstliche Verheißung hinzu-

---

[1]) 2. Chr. 36, 12 ff. (füge in V. 14 mit Kittel ein יהודה ו). [2]) Vgl. Esra 5, 12; 9, 7; Neh. 1, 5 ff.; 9, 26 ff.; vgl. Dan. 9, 4 ff. 24. [3]) Thren. 4, 6; vgl. 1, 5 ff.; 4, 13; 5, 6 f. [4]) Hag. 1, 5–11; 2, 15 ff. [5]) Hag. 2, 1 ff. 10 ff. 20 ff. [6]) Sach. 1, 4 ff.; 7, 7 ff.; 8, 14. [7]) Sach. 1, 15; 2, 1 ff. 12 f. [8]) Sach. 5. [9]) Sach. 3; 4; 6, 9 ff. [10]) Sach. 1, 16 f.; 2, 5 ff. 14 ff.; 8, 1 ff. [11]) Mal. 2, 13 ff.; 3, 9 ff. [12]) Mal. 1, 6 ff. [13]) Mal. 3, 8. [14]) Mal. 2, 10 ff. [15]) Mal. 2, 17; 3, 13 ff. [16]) Mal. 3, 1 ff. 17 ff. [17]) Joel 1, 2 ff. [18]) Joel 1, 15; 2, 1 ff. [19]) Joel 1, 3 ff.; 2, 12 ff.

gefügt: der jüngste Tag, der angebrochen ist, wird für Juda ein Tag des Heiles sein, für die Völkerwelt aber ein Tag des Verderbens[1]. — Auch in den späteren Zusätzen zu den Büchern Jesaja, Micha, Sacharja herrscht in ganz derselben Weise der Vergeltungsglauben vor[2].

Doch man glaubte nicht nur, daß Gott dem Volk als Ganzem vergilt nach dem, was seine Taten wert sind. Genau so vergilt er dem Einzelnen. Auch das Ergehen des Einzelnen hängt davon ab, ob er fromm oder unfromm ist. Von den älteren Propheten haben das ausdrücklich nur Jeremia und Ezechiel behauptet[3]. In der Zeit nach ihnen ist dieser Glaube Allgemeingut aller. Ein ganzes Buch der Bibel, das Buch der Sprüche, gibt dem Ausdruck. In einer Fülle von Worten wird immer wieder dargetan: der Fromme hat alles, was er sich wünscht, Gesundheit, Reichtum, Wohlergehen, langes Leben. Doch über den Gottlosen kommt alles, wovor es ihm graut: Armut, Hunger, Schande, Unglück, Tod und Verderben.

„Der Fluch Jahves lastet auf dem Hause des Gottlosen,
aber die Wohnstatt der Frommen segnet er.“[4]
„Dem Frommen stößt kein Unheil zu,
aber die Gottlosen sind voller Unglück.“[5]

Die Lehrgedichte des Psalters schärfen dasselbe ein. Der Fromme ist wie ein Baum, gepflanzt an Wasserbächen, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit und dessen Laub nicht verwelkt. Aber der Gottlose gleicht der Spreu, die der Wind verweht[6].

Hiobs Freunde werden nicht müde, das Gleiche zu behaupten:

„Unheil wächst nicht aus dem Staub hervor,
Elend sprießt nicht aus dem Boden.“[7]
„Bedenke doch, wer kam je schuldlos um,
und wo wurden Fromme vernichtet?“[8]

Eine Fülle von Psalmen der verschiedensten Gattungen verkündet es ebenso:

„Gerecht ist Jahve in all seinen Wegen
und gnädig in all seinen Taten . . .
Jahve behütet alle, die ihn lieben,
doch alle Frevler vertilgt er.“[9] —

---

1) Joel 2, 18 ff.; 3; 4. 2) Vgl. Jes. 26, 7 ff.; 30, 18 ff.; 33, 14 ff.; 56, 1 ff.; 57, 14 ff.; 58, 1 ff.; 59, 1 ff.; 63, 7—64, 11; 65, 1 ff.; 66, 1 ff.; Micha 7, 1 ff. 7 ff.; Sach. 9, 1 ff. 3) Vgl. S. 223 f. 4) Prov. 3, 33. 5) Prov. 12, 21; vgl. Prov. 3; 2. 6. 7 f. 10. 16. 22 ff. 33. 35; 4, 8. 10. 19; 6, 15; 7, 2; 8, 21. 35 f.; 10, 9. 16. 24. 25. 27. 30; 11, 5. 8. 11. 19. 21. 23. 26. 30 f.; 12, 2. 7. 13. 21; 13, 3. 6. 9. 18. 21. 25; 14, 19; 15, 9 f. 15. 27. 29; 16, 5. 7. 20. 31; 17, 13; 19, 23; 21, 16. 21; 22, 5. 8 f. 23; 24, 16. 20; 28, 1. 18. 20. 6) Vgl. Ps. 1; 37; 91; 112; 127; 128; 133.
7) Hiob 5, 6. 8) Hiob 4, 7; vgl. 5, 2 ff.; 8, 3 f. 11 ff.; 15, 20 ff.; 18, 4 ff.; 20, 5 ff.; vgl. ferner die Reden Elihus: 34, 11 f. 26; 36, 5 ff. 9) Ps. 145, 17. 20; vgl. Ps. 15; 19 b; 23; 24, 3—6; 33, 18 f.; 34; 50; 52; 58; 65, 4; 68, 1—7; 75; 78; 81; 84; 92; 97, 10 ff.; 106; 146, 7 ff.; 147, 6.

So hat man geglaubt, so hat man es immer wieder ausgesprochen: Gott vergilt dem Volke wie dem Einzelnen nach dem, was seine Taten wert sind. Doch wenn man auch ganz allgemein so glaubte, so hinderte das nicht, daß man doch dann und wann den Eindruck hatte: immer stimmt die Regel nicht. Es geht dem Volk, vor allem aber dem Einzelnen im Volke gar nicht immer gut und schlecht entsprechend seinen Taten. Mitunter kommt der Frevler gerade durch seinen Frevel vorwärts und wird nicht für ihn bestraft[1]). Mitunter hat der Gottlose, der eigentlich hungern sollte, Brot in Hülle und Fülle[2]). Mitunter wird die Sünde der Väter an den Kindern heimgesucht, die ganz schuldlos sind[3]). Und zu guterletzt sieht man's: der „Weise" hat vor dem „Toren" nichts voraus. Einer stirbt wie der andere[4]).

Da ist es einigen denn zweifelhaft geworden, ob das, was alle glauben, auch wirklich wahr ist. Ob das Glück wirklich Lohn ist und das Unglück wirklich Strafe. Ob sich in dem wechselnden Geschick der Menschenkinder wirklich die Gerechtigkeit Gottes offenbart.

Im „Buch des Predigers" kommt dieser Zweifel an dem, was damals das geistige Fundament des Lebens war, vornehmlich zum Ausdruck. Das Buch des Predigers ist das Dokument des jüdischen Skeptizismus bis auf diesen Tag. Der Prediger kann nicht leugnen, daß in dem, was alle glauben, ein Moment der Wahrheit liegt. Zwischen dem „Weisen" und dem „Toren" ist ein Unterschied wie zwischen Tag und Nacht[5]). Daher lohnt es sich schon, nach Weisheit zu trachten[6]), zumal man den Eindruck hat, daß Gott bisweilen den Toren straft[7]). Immer freilich hat man diesen Eindruck nicht. Ganz im Gegenteil: „Mancher Gerechte kommt um in seiner Gerechtigkeit und mancher Ungerechte treibt es lange in seiner Bosheit."[8]) Und zuletzt sterben sie beide[9]). So ist es doch wohl nicht gerechte Vergeltung, die sich im Leben des einen wie des anderen auswirkt, sondern Zeit und Zufall[10]), Schicksal, das unbekümmert um gut und böse über alle längst verhängt ist[11]). „Ein Geschick hat der Gerechte und der Ungerechte, der Gute und der Böse, der Reine und der Unreine, der Opfernde und der, der keine Opfer bringt."[12]) Wenn aber dem so ist, dann ist das ganze Erdenleben nicht sinnvoll, wie die andern glauben, sondern sinnlos, ein ödes Einerlei, das nutzlos kreist, Eitelkeit der Eitel-

---

1) Mal. 3, 15. 2) Prov. 30, 22. 3) Ez. 18, 2; Jer. 31, 29. 4) Ps. 49, 11 (V. 16 ist schwierig zu verstehen. Seine Ursprünglichkeit ist nicht sicher). 5) Pr. 2, 13 f.; 7, 11 f.; 10, 2 f. 6) Pr. 7, 2–6. 8 f.; 10, 18; 11, 6. 7) Pr. 5, 5; – Pr. 2, 26; 3. 17; 5, 19; 7, 18 b. 26 b. 29; 8, 5. 11. 12 b. 13 aα; 11, 9 b; 12, 12–14 sind mit Budde in Kautzsch³ und Gunkel in RGG IV, Sp. 1731 als Korrekturen im Sinne des Vergeltungsglaubens auszuscheiden. 8) Pr. 7, 15; vgl. 4, 1; 8, 14; 9, 11; 10, 5–7. 9) Pr. 2, 16; 9, 3. 10) Pr. 3, 1–8; 3, 19; 8, 6; 9, 11. 11) Pr. 6, 10; 8, 6–8; 9, 2 f. 12. 12) Pr. 9, 2 (füge ein: ולרע).

keiten[1]). — Dem Menschen, der in allem einen Sinn erkennen möchte, legt sich die Sinnlosigkeit alles irdischen Geschehens, vor die er sich gestellt sieht, schwer auf die Brust. Ein Gott, der nur unergründlich und unbegreiflich ist, ist furchtbar. Er tötet den Willen zum Leben. So ist es auch dem Prediger ergangen. Die Sinnlosigkeit alles irdischen Geschehens, der unergründliche und unbegreifliche Gott haben ihm das Leben verhaßt gemacht[2]). Er hat gelernt, sein Herz verzweifeln zu lassen[3]). Glücklich die Toten! Glücklicher die Niegeborenen![4]) — Doch ist der Prediger bei diesem Lebenshaß nicht geblieben. Es lag ihm nicht. Er hat Zweifel und Verzweiflung, die ihn immer wieder überkamen, dadurch überwunden, daß er schließlich doch noch einen Sinn des Lebens fand. Der aber ist: leben!

„Iß mit Freuden dein Brot,
trink fröhlichen Herzens deinen Wein . . .
Trag allezeit weiße Kleider
und laß deinem Haupte das Öl nicht mangeln.
Genieße das Leben mit dem Weib, das du liebst,
all die nichtigen Tage des Lebens,
die dir gegeben sind unter der Sonne."[5])

Man genieße sein Leben und lerne es, diesen Genuß des Lebens als Gabe Gottes hinzunehmen[6]). Dazu sei man gerecht, doch nicht allzu gerecht, und begehe man keine große Sünde[7]). Im Übrigen schaue man dem Walten Gottes gelassen zu[8]). Das ist in dieser Welt der Unvernunft das Vernünftigste, was man tun kann.

Andere sind zu einem anderen Resultat gekommen als der Skeptiker, der das Buch des Predigers geschrieben hat. Das Leben lehrt, daß es einen gerechten Gott, der den Menschen vergilt nach dem, was ihre Taten wert sind, nicht gibt[9]). Gott hilft den Frommen nicht und straft die Bösen nicht[10]). Daher ist es gänzlich einerlei, ob man fromm ist oder unfromm. Man lebe wie man will, als ob es keinen Gott im Himmel gibt[11]).

Die Überlieferung zeigt, daß sich die Frommen im Allgemeinen nicht um die Zweifler und die Gottesleugner gekümmert haben; die einen aus Konservativismus: wie kann man das bezweifeln, was seit je geglaubt ist!, die andern aus lebendiger Religiosität: weil ihnen das gerechte Walten Gottes in ihrem Leben offenbar geworden war. Einige dagegen sind aus besonderen Gründen auf den Zweifel am

1) Pr. 1, 2 ff. 12 ff. 2) Pr. 2, 17; vgl. 1, 12 ff.; 2, 1 ff.; 3, 11; 5, 9 ff.; 7, 25 ff.; 8, 16 f.; 11, 5. 3) Pr. 2, 20. 4) Pr. 4, 1 ff.; 6, 3 f. 5) Pr. 9, 7 ff. (lies in V. 9 mit Budde נִתַּן); vgl. 2, 24 ff.; 3, 9 ff.; 5, 17 f.; 8, 15; 11, 8; 11, 9—12, 8. 6) Pr. 2, 24; 3, 13; 5, 18. 7) Pr. 7, 16 f. 8) Pr. 7, 13 f. 9) Zeph. 1, 12; vgl. Jer. 5, 12 f. 10) Ps. 3, 3; 42, 4. — Mal. 2, 17; Ps. 10, 4. 11) Ps. 10, 4; 14, 1; 53, 2; 94, 7.

Vergeltungsglauben eingegangen. Die Antwort, die die Frommen den Zweiflern gegeben haben, ist folgende.

Es läßt sich nicht bestreiten, daß es den Sündern bisweilen recht gut ergeht. Indessen das Glück der Sünder ist nur ein Scheinglück. Jeden Augenblick kann es ein Ende haben. Niemand entgeht in seinem Leben Gott.

„Der Gottlosen Jubel ist nicht weit her,
des Frevlers Freude währt nur einen Augenblick.
Ob auch sein Stolz sich bis zum Himmel hebt,
sein Haupt bis an die Wolken reicht:
er schwindet wie sein Kot für immer;
wo mag er sein?, so fragen die ihn kannten.“ [1])

Es lohnt sich daher nicht, sich zu ereifern, wenn's einmal einem Sünder gut ergeht [2]). Lange wird sein Glück nicht währen. Gott ist ein gerechter Gott.

Und das Unglück des Frommen? Auch der Fromme leidet, wenn er leidet, um seiner Sünde willen. Denn niemand ist frei von Sünde, auch der Frömmste nicht.

„Ist wohl ein Mensch gerecht vor Gott,
vor seinem Schöpfer rein ein Mann?“ [3])
„Sieh, selbst der Mond, er ist nicht fleckenlos,
der Sterne Glanz vor ihm nicht ungebrochen.“ [4])

Daher darf sich niemand wundern, wenn er leidet, auch der Frömmste nicht. Er bedenke, daß Gott noch immer einen Teil der Schuld in Gnaden übersieht [5]), und lasse sich seine Strafe dazu dienen, daß er in sich geht und Buße tut und um Vergebung bittet [6]). Dann wird sein Leid schnell ein Ende nehmen und ihm all das Glück beschieden werden, das Gott den Seinen vorbehalten hat [7]). Die Regel stimmt schon. Man muß nur tiefer als die Zweifler sehen. —

Wie aber haben sich nun die Frommen selber, wenn sie selbst in Not und Elend geraten waren, zu der Frage nach dem Leid gestellt? Sind sie dem Glauben, daß alles irdische Geschehen, das den Menschen angeht, Vergeltung Gottes ist, auch in ihrem Leide treu geblieben oder nicht?

Die einen sind ihm treu geblieben und haben sich unter den allgemeinen Satz gebeugt, daß Leid Sündenstrafe ist, und auch ihr Leid als gerechte Strafe Gottes für Sünde angesehen, die sie begangen haben.

---

[1]) Hiob 20, 5 ff.; vgl. 8, 12 f.; 18, 5 ff.; Ps. 37, 1 f. 10. 35 f.; 92, 8. [2]) Ps. 37, 1 f.; Prov. 24, 19 f. [3]) Hiob 4, 17. [4]) Hiob 25, 5 (l. m. Kittel יָהֵל); vgl. Hiob 15, 4 ff.; 22, 5 ff. [5]) Hiob 11, 5 f. [6]) Hiob 5, 8 ff. 17 ff.; 8, 5 ff.; 11, 13 ff.; 22, 21 ff. [7]) Hiob 11, 17 ff.; 22, 26 ff.

In Liedern, die dem Empfinden der jüdischen Gemeinde Ausdruck geben, heißt es:

„Durch deinen Zorn sind wir dahingeschwunden,
durch deinen Grimm hinweggescheucht.
Du hast unsre Sünden vor dich gestellt,
unser Geheimstes in das Licht deiner Augen." [1])
„Hilf uns, Gott, unser Helfer,
um deines Namens Ehre willen.
Errette uns und vergib uns
unsre Sünden deines Namens wegen." [2])

Ebenso beten Einzelne:

„Gott sei mir gnädig nach deiner Güte,
nach deiner großen Barmherzigkeit tilge meine Sünden.
Wasch mich rein von meiner Schuld
und reinige mich von meiner Missetat." [3])
„Sieh an mein Elend, meine Not.
Vergib mir alle meine Sünden." [4])

Und in Dankliedern Einzelner heißt es, solchen Klageliedern ganz entsprechend:

„Meine Sünde tat ich dir kund,
meine Schuld verhehlte ich nicht.
Ich sprach: Ich bekenne
meine Missetat Jahve.
Da vergabst du mir
meine Sündenschuld." [5])
„Du hast meine Seele bewahrt
vor der Grube der Vernichtung,
Denn du warfst hinter dich
alle meine Sünden." [6])

Ein Psalmist hat noch hinzugefügt:

„Es war gut für mich, daß ich gebeugt ward,
daß ich lernte deine Satzungen.
Ehe ich gebeugt ward, ging ich irre.
Nun aber acht' ich auf dein Wort." [7])

Indessen die Mehrzahl der Klagelieder des Psalters nimmt eine andre Haltung ein. Die Frommen, die in ihnen ihr Herz ergossen haben, bekennen sich samt und sonders nicht als schuldig und sehen ihr Leid nicht als gerechte Strafe Gottes an. Sie fühlen sich als Leidende, die trotz ihrer Unschuld leiden. Nur dies erwarten

[1]) Ps. 90, 7 f. [2]) Ps. 79, 9. [3]) Ps. 51, 3 f. [4]) Ps. 25, 18; vgl. Ps. 25, 7. 11; 38, 2 ff. 18 f.; 39, 9 ff.; 40, 13–18; 51, 5 ff.; 69, 6; 119, 136; 130, 3 f.; 143, 2; Thren. 3, 39 ff. [5]) Ps. 32, 5. [6]) Jes. 38, 17 (l. חשכת); vgl. Ps. 41, 5; 103, 3 f.; 107, 10–16. 17–22. [7]) Ps. 119, 71; 67; vgl. Ps. 25, 8.

sie: daß ihr Leid, da sie ja schuldlos sind, nicht ewig währen wird. Denn Gott ist ein gerechter Gott, der die Seinen nicht in Not und Elend versinken lassen kann[1]).

Bisweilen wird in den Psalmen, die hier in Frage kommen, von den Psalmisten betont, daß sie sich schuldlos fühlen. In einem Klagelied des Volkes heißt es:

„Alles dies hat uns getroffen, obwohl wir deiner nicht vergessen haben
und deinem Bunde nicht die Treue brachen.
Unser Herz hat sich nicht abgewandt,
unser Schritt ist nicht von deinem Wege abgewichen.“[2])

Ein Klagelied eines Einzelnen beginnt mit den Worten:

„Jahve schaff' mir Recht,
denn in Unschuld bin ich gewandelt,
und auf Jahve hab ich vertraut,
ohne zu wanken.“[3])

In den übrigen Psalmen wird die Unschuld nicht in derselben Weise betont. Dennoch sind auch diese Psalmen Lieder solcher, die da meinen, daß sie schuldlos leiden.

In keinem der Psalmen, die in Frage kommen, weder in denen, die dem Empfinden der Gemeinde Ausdruck geben, noch in denen, die Einzelne für sich gesungen haben, wird auch nur mit einem Wort die Sünde als der Grund des Leides angesprochen[4]).

Dahingegen bezeichnen sich die Betenden ausdrücklich als solche, die zu Gott gehören: dein Volk, deine Gemeinde, deine Geliebten, die Schafe deiner Weide, deine Taube, der Setzling, den deine Rechte gepflanzt hat[5]). Einzelne Psalmisten nennen Jahve ihren Gott, ihren König, ihren Schild, ihren Fels, ihre Burg, ihren Retter, ihren Beistand, ihre Hilfe, ihre Hoffnung, ihre Zuversicht, ihr Vertrauen, ihr Licht, ihr Heil, ihre jubelnde Freude, ihre Ehre, ihre Gerechtigkeit, ihr Erb- und Becherteil. Sich selber aber bezeichnen sie als Fromme, als Gottes Knechte, als Demütige, als Elende und Arme, deren Lust es ist, im Tempel anzubeten und Gottes Willen zu vollziehen[6]).

---

[1]) Es kommen folgende Psalmen in Betracht: öffentliche Klagelieder Ps. 44; — 12; 60; 74; 80; 83; öffentliche Danklieder Ps. 124; 129; individuelle Klagelieder Ps. 7; 17; 26; 59; 86,1—13; 119; — 3; 4; 5; 10; 11; 13; 16; 22; 27a; 27b; 28; 31,1—9. 10—25 (l. in V. 11 בעני); 35; 36,6—13; 42/43; 54; 55; 56; 62; 63; 64; 70; 71; 77; 86,14—17; 88; 94; 109; 140; 142; 144,1—11; individuelle Danklieder Ps. 18; — 9; 30; 40,1—12; 66; 107,1—9. 23—32; 116; 118; 138; Jon. 2,3—10. [2]) Ps. 44,18f. [3]) Ps. 26,1; vgl. Ps. 7,4—6. 11; 17,2—5; 26,1ff.; 59,4f.; 86,2; 119,22. 51. 61. 83. 97ff. 109ff. 121. 129. 153. 157ff. 163. 174. 176; — 18,21—25. [4]) Vgl. Ps. 12; 60; 74; 80; 83; — 124; 129; Ps. 3; 4; 5; 10; 11; 13; 16; 22; 27a; 27b; 28; 31,1—9. 10—25 (l. i. V. 11 בעני) 35; 36,6—13; 42/43; 54; 55; 56; 62; 63; 64; 70; 71; 77; 86,14—17; 88; 94; 109; 140; 142; 144,1—11; — 9; 30; 40,1—12; 66; 107,1—9. 23—32; 116; 118; 138; Jon. 2,3—10. [5]) Ps. 60,5. 7; 74,1. 2. 19; 80,5. 9ff. 16; 83,4. [6]) Ps. 3,4. 8; 4,2; 5,3. 8. 12f.; 10,2. 12. 17; 11,1. 3. 5; 16,1. 2. 5. 10;

Menschen, die nicht zu Gott gehören, die von ihm geschieden sind, werden in den Psalmen, die in Frage kommen, auch erwähnt. Sie stehen im Gegensatz zu den frommen Betern, die über sie vor Gott Klage führen. In den Liedern der Gemeinde sind es die Heiden, die Feinde Jahves und seines Volkes[1]). In den Liedern Einzelner sind es Blutmenschen, übermütige Frevler, gottlose Sünder, über die die Psalmisten als ihre Feinde, ihre Bedränger, ihre Verfolger klagen[2]). Es ist nicht leicht, sich ein konkretes Bild von den Gottlosen zu machen, die die Psalmisten ihre Feinde nennen. Aus einigen Stellen geht hervor, daß es Menschen sind, die sich nicht um die Gebote Gottes kümmern, die Witwen und Waisen ausplündern und Unschuldige verurteilen[3]). Daran, daß Gott sie für ihr Tun und Treiben heimsuchen könnte, glauben sie nicht. Über den, der noch an eine göttliche Vergeltung glaubt, lachen sie[4]).

Schuldlos leidende sind es, die in der Mehrzahl der Klagelieder ihr Herz ergossen haben. Und als schuldlos leidende appellieren sie leidenschaftlich an den gerechten Gott, daß er ihnen ihr gutes Recht auf Glück und Wohlergehen nicht länger vorenthalte.

„Schaffe mir Recht, Jahve, wie ich's verdiene.
Nach meiner Unschuld vergilt mir!"
„Wach auf! Wach auf! mir Recht zu schaffen,
mein Gott und mein Herr, meine Sache zu führen."
„Nach deiner Gerechtigkeit rette mich, reiß mich heraus!"[5])

Und da all ihr Leiden ihren Glauben an den gerechten Gott nicht hat erschüttern können, ist ihnen nichts gewisser als dies, daß ihr Appell an ihn nicht ungehört verhallen wird, daß ihr Leid nicht ewig währen kann.

„Drum freut sich mein Herz und jauchzt meine Seele
und ruht mein Leib in Sicherheit:
Du wirst ja mein Leben nicht der Scheol überlassen,
nicht zugeben, daß dein Frommer die Grube schaut."
„Da ich unschuldig bin, werd' ich dein Antlitz erblicken,
beim Erwachen mich sattsehn an dir."[6])

22, 2f. 10f. 20. 25; 27, 1. 4. 9; 28, 1. 7; 31, 2. 3. 4. 7. 15. 17. 19f.; 35, 3. 9f. 20. 23f. 27; 42, 5f. 10. 12; 43, 2. 4f.; 54, 6; 55, 15. 23; 56, 5. 12; 62, 2f. 6ff.; 63, 2ff.; 64, 11; 70, 6; 71, 1. 3. 5ff. 17; 86, 16; 94, 17. 21f.; 109, 1. 22. 26. 28. 31; 140, 7f. 13f.; 142, 6. 8; 144, 1f. — 9, 13. 19; 30, 3. 5. 13; 40, 6. 9; 66, 16. 18; 116, 5. 15f.; 118, 14. 20f. 28; 138, 6.

[1]) Ps. 60; 74; 80; 83; 124; 129; vgl. 44.

[2]) Ps. 3; 4; 5; 10; 11; 13; 22; 27; 28; 31; 35; 36; 42/43; 54; 56; 62; 63; 64; 70; 71; 86; 94; 109; 140; 142; 144. — Ps. 9; 30; 40, 1—12; 66; 118; 138.

[3]) Ps. 5, 11; 10, 4ff.; 28, 3. 5; 54, 5; 62, 5; 94, 3ff. 21; 109, 16; vgl. 26, 10; 119, 53. 85. 139. 155. 158.

[4]) Ps. 10, 4ff. 13; 42, 11; 71, 11; 94, 7; vgl. 59, 8.

[5]) Ps. 7, 9 (l. m. Kittel, Die Psalmen[3. 4.] 3. St. גמלני) 35, 23; 71, 2; vgl. 4, 2; 5, 9; 7, 12; 17, 1f.; 26, 1; 31, 2; 35, 24; 36, 7. 11; 43, 1; 71, 19; 119, 137f. 142. 144. 172.

[6]) Ps. 16, 9f. (l. כְּבֵדִי) 17, 15; vgl. 12, 4—5. 8f.; 60, 8—10. — 3, 8;

Den Schluß vieler Klagelieder bildet ein Gelübde.

„Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden,
inmitten der Gemeinde dich preisen."
„Meine Zunge soll von deiner Gerechtigkeit reden,
von deinem Ruhm den ganzen Tag."[1])

Beispiele solcher, in Zeiten der Not gelobten Lieder sind die Danklieder Einzelner, die wir noch haben[2]).

„Ich hielt inne die Wege Jahves
und frevelte nicht an meinen Gott.
Ich war ohne Fehl vor ihm
und hütete mich vor Verschuldung.
Da vergalt mir Jahve, wie ich's verdiente,
nach der Reinheit meiner Hände, die er sah."[3])

Nicht wenigen bereiten heute die Unschuldspsalmen des Psalters schweren Anstoß. Die Bußpsalmen vermag noch jeder ernste Mensch mitzubeten. Denn jeder ernste Mensch weiß zu seinem Schmerze, wie viel ihm an der Gerechtigkeit fehlt, die vor Gott gilt. Die Unschuldspsalmen mit ihrem Pochen auf Herzensreinheit scheinen ihm lästerlich zu sein. Er ist geneigt, über sie hinwegzulesen. Sie sind mit christlicher Erkenntnis nicht zu vereinigen. Doch man tut Unrecht, die Unschuldspsalmen so gering zu schätzen. Gerade diese Psalmen, die heut nicht wenigen schweren Anstoß bereiten, sind religiös außerordentlich bedeutsam.

Gegenüber dem Dogma, daß alles irdische Geschehen, das den Menschen angeht, gerechteste Vergeltung Gottes ist, berufen sich die Dichter der Unschuldspsalmen auf das Zeugnis ihres Gewissens. Mag immerhin sonst, in allen übrigen Fällen das Leid Sündenstrafe sein, in ihrem Fall ist es das nicht. Ihr Gewissen spricht sie frei. Sie sind sich keiner Sünde bewußt, für die sie mit Fug und Recht so hätten leiden müssen. Sie leiden schuldlos.

Das Wunderbare ist, daß diese Überzeugung sie nicht dazu geleitet hat, an dem gerechten Walten Gottes zu verzweifeln. Ihr Glaube an den gerechten Gott ist unerschüttert. Ja er ist ihr einziger Trost und ihre einzige Hoffnung. Wenn sie selbst auch schuldlos leiden, der gerechte Gott wird sie nicht ewig leiden lassen. Dereinst wird es sich zeigen. Dereinst wird auch ihr Leben zu einer wunderbaren Be-

4, 8 f.; 5, 13; 10, 16–18; 11, 4–7; 13, 6; 22, 23–32; 26, 12; 27, 6. 13 f.; 28, 6–8; 31, 9. 22–25; 35, 9–10; 36, 13; 42, 6. 12; 43, 5; 54, 7; 55, 24; 56, 9–10. 14; 59, 9–11; 62, 13; 63, 10 f.; 64, 9–11; 71, 20 f.; 94, 14 ff.; 109, 31; 140, 12 f.

[1]) Ps. 22, 23; 35, 28; vgl. 7, 18; 13, 6; 22, 23–32; 26, 12; 27, 6; 35, 18; 54, 8–9; 56, 13; 59, 17 f.; 71, 14–16. 22–24; 86, 12 f.; 109, 30; 140, 14; 142, 8; 144, 9 f. [2]) Ps. 9; 18; 30; 40, 1–12; 66; 116; 118; 138; Jon. 2, 3–10; vgl. Ps. 32; 41; 103; Jes. 38, 10–20. [3]) Ps. 18, 22. 24 f.

stätigung der Regel werden: der Fromme braucht in dieser Welt nicht zu verzweifeln. Der Lohn, der auf Frömmigkeit steht ist Glück und Wohlergehen. Gott ist ein gerechter Gott, der schließlich einem jeden vergilt nach dem, was seine Taten wert sind.

Darüber, wie es denn kommt, daß sie leiden müssen, obwohl sie schuldlos sind und doch ein gerechter Gott im Regimente sitzt, haben sich die Dichter der meisten Unschuldspsalmen keine Gedanken gemacht. Ein Problem des Leides kennen sie nicht[1]). Meist haben sie ihr Leid nicht einmal in irgendeine Beziehung zu Gott gesetzt. Feinde stellen ihnen grundlos nach. Krankheit und Todesnot haben sie von ungefähr überfallen[2]). Nur ein paar Male heißt es: Gott war es, der ihnen dies gesandt hat.

„Du hast dein Volk Schweres erleben lassen,
tränktest uns mit Taumelwein.“[3]) –
„All deine Wellen und Wogen
sind über mich ergangen.“[4])

Einige Psalmisten freilich haben das Leid, das über sie gekommen ist, als ein schweres Problem empfunden. Warum? Warum?

„Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen,
bist ferne meinem Flehen, den Worten meines Schreiens?“[5])
„Will denn der Herr ewiglich verstoßen,
keine Gnade mehr erweisen?
Ist es für immer aus mit seiner Güte,
vorbei mit seiner Treue allezeit?
Hat Gott das Gnädigsein vergessen,
sein Erbarmen im Zorne erstickt? –
Ich spreche: dies ist mein Leiden,
daß sich des Herren Hand gewandelt hat.“[6])

Ganz schüchtern ist in einigen Psalmen der Versuch gemacht, eine Antwort auf das schmerzliche Warum zu geben. Töne aus uralter Zeit erklingen wieder: es ist Gottes Zorn, Gottes rätselhafter, schauriger Zorn, demgegenüber der Mensch verstummen muß mit seinen Fragen.

---

[1]) Vgl. Ps. 12; 60; 83. – 124; 129; Ps. 7; 17; 26; 59; 86, 1–13; 119. – 3; 4; 5; 11; 16; 27a; 27b; 28; 31a; 31b; 36, 6–13; 54; 55; 56; 62; 63; 64; 70; 71; 86, 14–17; 109; 140; 142; 144. – 18. – 9; 30; 40, 1–12; 66; 107, 1–9. 23–32; 116; 118; 138; Jon. 2, 3 ff. [2]) Vgl. Ps. 12; 83. – 124; 129; Ps. 7; 17; 26; 59; 86, 1–13. – 3; 4; 5; 11; 16; 27a; 27b; 28; 31a; 31b; 36; 54; 55; 56; 62; 63; 64; 70; 86, 14–17; 140; 142; 144. – 18. – 9; 40, 1–12; 107, 1–9. 23–32; 116; 138. [3]) Ps. 60, 5. [4]) Jon. 2, 4; vgl. Ps. 71, 20; 109, 27. – 30, 6; 66, 10 f.; 118, 18. [5]) Ps. 22, 2 (l. m. Gunkel משועתי); vgl. 10, 1. 13; 42, 10; 43, 2; 44, 24; 74, 1; 80, 13; 88, 15. [6]) Ps. 77, 8–11 (l. i. V. 9 אמתו u. i. V. 11 חַלֹּתִי); vgl. Ps. 13, 2; 35, 17; 94, 3.

Deine Zornesgluten sind über mich hereingebrochen,
deine Schrecken haben mich vernichtet.
Sie umgeben mich allzeit wie Wasser,
umringen mich ganz und gar[1]).

Ein Psalmist sagt: es ist Züchtigung[2]), ein anderer: es ist Prüfung, es ist Läuterung.

„Du hast uns geprüft, o Gott,
du hast uns geläutert, wie man Silber läutert."[3])

Ein Frommer hat in seiner schwersten Stunde noch eine andere Antwort gefunden. Es ist der große unbekannte Prophet, der gegen Ende des Exils unter den Verbannten auftrat[4]). Die Botschaft, die er auszurichten hatte, lautete: der Tag des Heiles ist angebrochen. Israel wird wieder frei. Unter Zeichen und Wundern führt Gott sein Volk in die Heimat zurück. Wenn die Heiden diese Offenbarung Jahves an seinem Volke sehen werden, werden sie erkennen, daß er allein Gott ist, und sich anbetend zu ihm kehren.

Im Gegensatz zu den Propheten vor ihm, die nur Verkündiger waren, hat sich der große unbekannte Prophet des Exils in dem Weltendrama, dessen letzter Akt jetzt anhebt, selber eine Rolle zuerkannt. Er ist nicht nur Prophet, der Geschehendes vorausverkündet. Er ist Mittler alles dessen, was geschieht. Er ist es, der die in Knechtschaft Schmachtenden heimgeleitet. Er ist es, der zwischen ihnen und ihrem Gotte einen neuen Bund vermittelt: ein Moses redivivus[5]). Ja er ist mehr als dies. Moses war nur an Israel gesandt. Er ist, weit über dies hinaus, auch der Bote Gottes an die gesamte Heidenwelt.

„Zu gering ist mir's, daß du mein Knecht seist,
Jakobs Stämme wieder zu errichten; . . .
So mach ich dich zu einem Licht der Heiden,
daß mein Heil bis an der Erde Enden reiche."[6])

Das Ende dieser hochgespannten Erwartungen war tragisch. Die Verbannten glaubten dem, der wie einer der Ihrigen in ihrer Mitte lebte, nicht, dem, der „keine Gestalt noch Schöne" hatte, die gefallen konnte. Ja man hielt in der heidnischen Umgebung seine Worte für politisch höchst bedenklich. So versuchte man, ihm mit Gewalt den Mund zu schließen. Wie so viele schuldlos leidende hat auch der leidende Prophet sein Herz in Klageliedern ausgegossen.

„Meinen Rücken bot ich denen, die mich schlugen,
meine Wangen denen, die mich peinigten.

---

1) Ps. 88, 17 f. (l. i. V. 17 צמתוני); vgl. 30, 6. 8; 80, 5. 17; 88, 8.
2) Ps. 118, 18. 3) Ps. 66, 10. 4) Im Folgenden im Anschluß an Sigmund Mowinkel, Der Knecht Jahwäs, Gießen 1921; H. Gunkel, Ein Vorläufer Jesu, Bern 1921. 5) Jes. 42, 6 f.; 49, 5 f.; 50, 4 f. 6) Jes. 49, 6; vgl. 42, 6 f.; 49, 1 ff.

Ich verbarg mein Antlitz nicht
vor Beschimpfung und Bespeiung."[1])

Und ebenso wie die vielen schuldlos leidenden hat auch er sich damit getröstet: dereinst wird er vor aller Welt zu seinem guten Rechte kommen, dereinst wird er, der verachtetste von allen, groß und geehrt dastehen, wie's ihm eignet und gebühret.

„Könige sollen's sehen und sich erheben,
Fürsten sollen niederfallen."[2])

Unglaube, Schimpf und Schande ist nicht das einzige geblieben, was ihn traf. Zuletzt ist er in schwere Krankheit verfallen. Da wandten sich die letzten mit Schauder von ihm ab. Es war offenbar, daß Gott selber ihn gezeichnet hatte.

„Verachtet war er und von Menschen ganz verlassen,
ein Schmerzensmann, mit Leid vertraut."[3])

Die Stimmung der leidenden Psalmisten ist stets gewesen:

„Zu schwer ist in den Augen Gottes
das Sterben seiner Frommen."[4])

Der leidende Prophet hat sich solcher Hoffnung nicht hingegeben. Es war ihm klar, daß sein Leiden mit dem Tode enden würde, daß er hinweggerafft werden würde aus dem Lande der Lebenden[5]). In seinen Fieberträumen hat er sich alles ausgemalt, sogar dies, daß man ihm, dem von Gottes Hand grausig gezeichneten nicht einmal ein ehrliches Begräbnis gönnen werde. Da, wo man die Verbrecher begräbt, wird man auch ihn begraben[6]).

Aus der tiefsten Tiefe hat sich sein gebrochner Geist aufgeschwungen zu der höchsten Höhe. Der Ruf, der an ihn ergangen ist, ist nicht zurückgenommen. Das Gewaltige, das Gott ihm zugedacht hat, steht noch aus. Kann sich's in seinem Leibesleben nicht ausgestalten, weil der Tod es endet, dann eben in einem Wunderleben nach dem Tode.

„Viele werden staunen über ihn,
Könige verstummen:
was ihnen nie erzählt ist, sehen sie;
was sie nie vernommen haben, schauen sie."[7])

Zum ersten Mal in der Geschichte der jüdischen Religion begegnet uns an dieser Stelle in der Seele des schuldlos leidenden Propheten der Glaube an eine Auferstehung von den Toten: durch den Tod zum Leben.

---

1) Jes. 50, 6; vgl. 50, 10. 2) Jes. 49, 7; vgl. 50, 7–9. 3) Jes. 53, 3; vgl. 52, 14. 4) Ps. 116, 15. 5) Jes. 53, 8. 12. 6) Jes. 53, 9. 7) Jes. 52, 15 (l. ירגזו, str. גוים, ziehe עליו zum Vorhergehenden. Mit Neueren). — Zum Verständnis der schwierigen Stelle Jes. 53, 10 f. vgl. Mowinkel a. a. O. S. 46 f.; Gunkel a. a. O. S. 20 f. und Anm.

Warum aber muß er, bevor er eingeht in die Herrlichkeit, die Gott ihm zugedacht hat, erst schuldlos leiden? Auch mit dieser Frage hat er auf seinem Schmerzenslager gerungen. Die Antwort, die er fand, ist die: es geschieht, um die Sünde seines Volkes zu sühnen. Dereinst, wenn Gott, der ihn im Verborgenen berufen hat, sich öffentlich vor aller Welt zu ihm bekennen wird, wird es allen deutlich sein:

„Unsre Krankheit, er hat sie getragen,
unsre Schmerzen lud er auf sich.
Wir aber hielten ihn für einen, der geschlagen,
für einen, der von Gott getroffen und gezeichnet war.
Er aber war geschändet unsrer Sünde wegen,
zermalmt um unsrer Missetaten willen.
Strafe lag auf ihm, damit wir Frieden hätten,
und durch seine Wunden wurden wir geheilt.
Wir alle gingen irre wie die Schafe,
ein jeder sah auf seinen Weg.
Doch ihn ließ Jahve treffen
unser aller Schuld."[1])

Er, der Schuldlose leidet stellvertretend für die Schuldigen. So hat er sich sein Leid gedeutet, und an dieser Deutung hat er sich genügen lassen. So ist er in den Tod gegangen, in der Gewißheit, daß alles kommen mußte, wie es gekommen ist, und daß auch nach dem Tode noch Raum ist für ein Leben.

In der Weise, wie er sich's gedacht hat, haben seine Hoffnungen sich nicht erfüllt. Dennoch ist alles, was er erlitten und erstritten hat, nicht ohne Frucht geblieben. Die Worte, die er in seiner schwersten Stunde gefunden hat, gehören zu den wenigen Worten des Alten Testamentes, die weltgeschichtliche Bedeutung gewonnen haben. —

Am Schmerzlichsten von allen Frommen des Alten Testamentes hat der Dichter des Buches Hiob sein Leid als ein Problem empfunden. Ihn, den im Kreise der Frommen Geehrten und Geachteten, den Gesegneten des Herrn, traf auf der Höhe seines Lebens schwere Krankheit, die mit einem Schlage all sein Glück zerbrach. Als Sündenstrafe vermochte er sie nicht anzusehen. Was aber ist dann ihr Sinn? Warum muß er leiden? Mit dieser Frage hat er auf seinem Schmerzenslager gerungen. Es drängte ihn, alles, was in seiner Brust rang und wogte auszusprechen. So wurde er zum Dichter. Von sich selber, unmittelbar, hat er nicht gesprochen. Er begnügte sich, eine alte Sage nachzuerzählen und auszubauen. Die alte Sage berichtete von einem frommen Manne Namens Hiob, über den einst Leid der Prüfung kam. Doch er bestand die Glaubensprobe und wurde dafür

[1]) Jes. 53, 4–6 (l. i. V. 4 חָלְיֵנוּ, נשׂאם, הוא; i. V. 5 ובחברותיו).

wunderbar belohnt. Diese alte Sage hat der Dichter nacherzählt und durch Reden Hiobs und seiner Freunde, die gekommen sind, um ihn zu trösten, ausgebaut. Die Sage, die der Dichter nacherzählte, ist alt. Die Reden Hiobs und seiner Freunde dagegen enthalten ganz Persönliches: die Freunde hat der Dichter sagen lassen, was ihm die eignen Freunde bei seinem Leide sagten. Dem Hiob aber hat er seine Worte in den Mund gelegt, mit denen er selber in seinem Leide wider Gott gestritten hat. Die passen freilich ganz und garnicht in ihrer Leidenschaftlichkeit und Bitterkeit zu der unerschütterten Geduld, die die alte Sage an Hiob rühmt. Doch darum hat der Dichter sich nicht gekümmert [1]).

Die Hiobdichtung, wie sie vorliegt, bietet keine einheitliche Lösung des Problems des Leides dar, die der Dichter gefunden hat. Sie ist anzusehen als ein D o k u m e n t s e i n e s R i n g e n s m i t d e m P r o b l e m. Einzelne Partien des Buches mögen viel spätren Ursprungs sein als andere [2]). Das Ringen des Dichters mit dem Problem aus seiner Dichtung nachzuzeichnen, kann nur ein Versuch sein.

Als der Dichter auf der Höhe seines Lebens von schwerer Krankheit befallen wurde, sagten ihm die F r e u n d e, was man damals jedem sagte, der zu leiden hatte: es ist um der Sünde willen. Niemand ist frei von Sünde, selbst der Frömmste nicht. Darum darf sich niemand wundern, wenn er leidet. Gott ist ein gerechter Gott [3]).

Daß er nicht völlig rein vor Gott ist, weiß der Dichter auch [4]). Doch nie in seinem Leben hat er sich so versündigt, daß ihn solche Strafe hätte treffen dürfen. Sein Gewissen sagt es ihm, und sein Gewissen ist ihm das Sicherste von der Welt [5]). Sein Leiden kann n i c h t S ü n d e n s t r a f e sein. Er leidet schuldlos.

„An seiner Spur hat fest mein Fuß gehalten,
bin seinen Weg gegangen unbeirrt.
Von dem Gebote seiner Lippen bin ich nicht abgewichen,
in meinem Busen barg ich seines Mundes Wort.“ [6])

Die leidenden Psalmisten, die sich genau so schuldlos fühlten, haben stets erwartet, daß sie nicht ewig leiden würden, daß ihnen der gerechte Gott dereinst in ihrem Leben vergelten werde nach dem, was ihre Taten wert sind. In gleicher Weise hat der schuldlos leidende Prophet gehofft, daß er, der Verachtetste von allen, dereinst in einem Wunderleben nach dem Tode groß und geehrt dastehen wird. Denn, obwohl sie alle selber schuldlos zu leiden meinten, waren sie im Grunde ihrer

---

1) Vgl. Gunkel in RGG. III Sp. 42; Sellin, Das Problem des Hiobbuches 1919, S. 22 f. 2) Vgl. Sellin a. a. O S. 37 ff. 3) Vgl. o. S. 239. 4) Hiob 13, 26; 14, 4. 16 f. 5) Hiob 13, 23; 19, 4; 27, 6. 6) Hiob 23, 11 f. (l. ממצות, לא, בחקי m. Kittel); vgl. 9, 21 f.; 10, 7; 13, 23; 16, 17; 19, 4 f.; 27, 5 f.; 29, 12 ff.; 31, 1 ff.

Seele davon überzeugt, daß letztlich die Regel stimmt, daß auf die Dauer wenigstens Gott niemand schuldlos leiden lassen kann. Denn Gott ist ein gerechter Gott.

Der Dichter des Hiobbuches, der sich schuldlos fühlte, hat nicht erwartet, daß dereinst in einer Zukunft das Leid von ihm genommen werden würde, weil er schuldlos ist. Es war ihm klar, daß er an seiner Krankheit sterben müsse.

„Er wird mich töten! Ich habe keine Hoffnung." [1])

Auch von einem Leben nach dem Tode hat er nichts erwartet. Schön wäre es, wenn es das gäbe. Wenn Gott sich nach den Toten, die die Unterwelt verwahrt hält, liebend sehnen würde, wenn er sie rufen und wieder neu beleben wollte [2]). Indessen, solches Leben nach dem Tode gibt es nicht. Der abgehauene Baum hat Hoffnung. Der Mensch, der hingemordet ist, hat keine.

„Wie die Wolke schwindet und dahinfährt,
so kommt nicht wieder, wer zur Unterwelt hinabgestiegen ist.
Nie wieder kehrt er in sein Haus zurück.
Nie wieder sieht ihn seine Stätte." [3])

Seiner Weisheit letzter Schluß ist: die Regel, die stimmen sollte, stimmt nicht. Die leidenden Psalmisten haben sich an sie als ihren einzigen Trost und ihre einzige Hoffnung geklammert. Der Dichter des Hiob gibt sie preis: Gott ist nicht der gerechte Gott, der in dieser Welt nach strengem Maße Glück und Unglück austeilt, wie man erwarten sollte. Im Gegenteil: er macht mit den Menschen was er will, ganz gleich, ob sie schuldig sind oder nicht. Erst bereitet er sie wunderbar, dann verfolgt er sie, wenn es ihm beliebt, schreckt er sie, quält und martert er sie, vernichtet er sie für immer [4]). Dabei lacht er noch über die Verzweiflung der Verzweifelten [5]). So geht er mit den Menschen um. So tritt er alles Recht mit Füßen, er, der doch als der gerechte Hüter alles Rechtes walten sollte.

„Es ist mir einerlei, drum sprech ich's aus:
er bringt den Frommen wie den Frevler um." [6])

„Unschuldig bin ich!
Was kümmert mich mein Leben?!
Ich verachte meine Tage!" [7])

„Erkennet also, daß Gott mein Recht gebeugt hat,
mit seinem Netze mich umzingelt." [8])

---

[1]) Hiob 13, 15; vgl. 7, 6; 9, 28; 10, 20 f.; 16, 22; 17, 1. [2]) Hiob 14, 13—15. [3]) Hiob 7, 9 f.; vgl. 10, 21 f.; 14, 7 ff. 20 f.; 16, 22. [4]) Hiob 6, 4; 7, 14. 18; 10, 3 ff.; 12, 7 ff.; 13, 23 ff.; 14, 20; 16, 9. 13; 19, 7 ff. 22; 21, 7 ff. 17 ff.; 27, 2; 30, 21. [5]) Hiob 9, 23. [6]) Hiob 9, 22. [7]) Hiob 9, 21. [8]) Hiob 19, 6.

So ist Gott, der ihm sein Recht entzogen hat, — so wahr Gott lebt![1]) Wer das Gegenteil behauptet lügt[2]).

Daß Gott so ist, ist leicht gesagt. Indessen, wer bestätigt es? Menschen können es nicht bestätigen. Der einzige, der es bestätigen könnte, ist — Gott. So hat der Dichter, im Bewußtsein seines Rechtes, sich fiebernd danach gesehnt — Gott zu schauen, damit Gott ihm von Angesicht zu Angesicht bestätige, daß er schuldlos leidet, und alle Schuld an seinem Unglück auf sich selber nähme. Wohl ist ihm eingefallen, wenn er sich so sehnte, Gott zu schauen, was man seit altersher gesagt hat: mit Gott kann niemand streiten, vor Gott behält der Mensch nicht Recht[3]). Dennoch hat er sich nach ihm gesehnt, um mit ihm zu rechten[4]). Wie ein Fürst wollte er ihm entgegentreten, ihm dartun, daß er schuldlos ist[5]). Also warum leidet er? Gott könnte nichts erwidern, müßte alle Schuld an seinem Unglück auf sich nehmen[6]).

„Zu Gott blickt tränend mein Auge empor,
daß er Recht gibt dem Mann gegen Gott.“ [7])

So sicher ist er gewesen, daß Gott nicht anders könne, als ihm Recht, sich selber aber Unrecht zu geben, daß er das Wort geschrieben hat:

„Schon jetzt lebt im Himmel mein Zeuge,
mein Bürge in der Höhe.“ [8])

Gott, der alles weiß, weiß, daß da auf Erden ein Armer schuldlos leidet. Er muß es ihm bezeugen, er wird es ihm bezeugen, und sei es selbst nach seinem Tode, und wird die strafen, die das Gegenteil behauptet haben[9]). So hat der Dichter auch von Gott geredet, den er zuvor und anderswo als Feind der Menschen geschildert hat, der sich um Recht und Unrecht wenig kümmert.

Doch diesen Gott, der ihm das von Angesicht zu Angesicht bestätigen sollte, wonach er sich so glühend sehnte, hat er nicht geschaut. Seine Sehnsucht nach dem Erleben des lebendigen Gottes fand andere Befriedigung. In den Wundern der Natur hat er ihn geschaut. Das Meer, dem eine Grenze gesetzt ist, das Licht und die Finsternis, die ihre Stätte haben, die Sterne, die schweigend ihre Bahnen ziehen, die Tiere alle in ihrer Schönheit, die haben ihm Gott bezeugt. Sein Erlebnis an der Natur hat er zu der grandiosen Gottesrede am Schluß der Reden des Hiobbuches ausgestaltet.

„Wo warst du, als ich die Erde gründete?
Sag an, wenn du Kunde hast?
Wer hat ihr Maß bestimmt, wenn du es weißt,
wer hat die Meßschnur über sie gespannt?

---

[1]) Hiob 27, 2. [2]) Hiob 13, 4 ff. [3]) Hiob 9, 2 ff. 32. [4]) Hiob 13, 3; 23, 3 ff.; 31, 35. [5]) Hiob 31, 37; vgl. 13, 15; 23. 3 ff. [6]) Hiob 23, 3 ff. [7]) Hiob 16, 20 f. [8]) Hiob 16, 19. [9]) Hiob 13, 10; 16, 19 ff. — Ähnlichen Inhaltes wie 16, 19 ff. scheint 19, 25 ff. zu sein. Leider ist der Text verderbt.

Worin sind ihre Fundamente eingelassen,
und wer hat ihren Eckstein hingeworfen,
da alle Morgensterne jubelten,
da alle Engel jauchzten?" [1])

Der Eindruck, den dieses Schauen Gottes auf den Dichter gemacht hat, ist ein anderer gewesen, als er zuvor gedacht hat. Da hat kein Fürst erhobenen Hauptes dagestanden, da hat ein Mensch den Kopf ganz tief gesenkt.

„Von Hörensagen hatte ich zuvor von dir vernommen,
nun aber hat mein Auge dich geschaut."
„Ich hab aus Unverstand geredet
von Dingen, die zu wunderbar für mich, von denen ich nichts wußte."
„Drum widerrufe ich
und tue Buße in Staub und Asche."
„Einmal hab ich geredet und will's nicht wiedertun,
ein zweites Mal, ich will's nicht wiederholen." [2]) –

Und das **Problem des Leides**, mit dem der Dichter gerungen hat? Ist Glück und Unglück Vergeltung Gottes?

Der Eindruck, den die Dichtung, wie sie vorliegt, macht, ist zwiespältig. Einmal geht aus den Worten, die der Dichter dem Hiob in den Mund gelegt hat, unzweifelhaft hervor: sein Leid ist unverschuldet. Davon wird in der Rede Gottes und der Antwort Hiobs nicht zurückgenommen. Die Worte:

„Drum widerrufe ich
und tue Buße in Staub und Asche"

bedeuten nicht: ich widerrufe, was ich gesagt habe und erkläre, daß mein Leid Sündenstrafe ist. Sondern sie bedeuten: ich bereue, daß ich überhaupt gesprochen habe. Man darf nicht mit Gott hadern; jetzt weiß ich es.

„Einmal hab ich geredet und will's nicht wiedertun,
ein zweites Mal, ich will's nicht wiederholen."

Zum andern aber hat der Dichter doch am Schluß der Dichtung ausgeführt: die Freunde, die Unrecht haben, entgehen der gerechten Strafe nur, weil Hiob für sie bittet. Hiob selber aber wird nach all dem Leid für seine Frömmigkeit mit Gütern dieser Welt überreich beschenkt. Also ist Glück und Unglück im Grunde doch Vergeltung Gottes?

Die Zwiespältigkeit der Dichtung wird ein Gespaltensein in der Seele des Dichters widerspiegeln. Daß sein Leid nicht gerechte Strafe für irgendwelche Sünde sei, war ihm ganz klar. Für diese Überzeugung hat er mit Leidenschaft gestritten. Auch als er selber in seinem Leben

---

[1]) Hiob 38, 4–7. [2]) Hiob 42, 5. 3b. 6 (in 6a scheint das Objekt ausgefallen zu sein); 40, 5 (l. אשנה m. Kittel).

den lebendigen Gott erfahren hatte, der vorher für ihn nur ein Begriff gewesen war, den er von Hörensagen kannte, hat er nichts von ihr zurückgenommen. Nur hat er von nun an nicht mehr geklagt und im Bewußtsein seines Rechtes aufbegehrt, ist er ganz still geworden. Indessen im tiefsten Grunde seiner Seele hat er wohl gespürt, daß alle seine Überzeugung von seiner Unschuld und von Gottes Schuld nicht hinreicht, die Idee einer göttlichen Gerechtigkeit ad absurdum zu führen. Etwas ist an ihr, nur, daß er nicht zu sagen wußte, was wohl an ihr ist. — Über diese innre Spaltung ist der Dichter des Hiobbuches nicht hinweggekommen. Das ist seine Schranke.

Der einzige Fromme des Alten Testamentes, dem es beschieden war, auch die letzte Schranke zu durchbrechen, ist der Dichter von Psalm 73. Er hat die Welt mit ihrem Leide wahrhaft überwunden und ist eingegangen in die selige Freiheit der Kinder Gottes.

Wie alle anderen Frommen war auch der Dichter von Psalm 73 in dem Glauben aufgewachsen, daß Gott ein gerechter Gott ist, der in dieser Welt nach strengem Maße Glück und Unglück austeilt. Dann aber erging es ihm wie so manchem Frommen: eigenes schmerzliches Erleben erschütterte den Glauben, in dem er aufgewachsen war. Selber leidend sah er mit Entsetzen: das, was alle glauben, ist nicht wahr. Es geht dem Sünder garnicht immer schlecht, dem Frommen aber immer gut.

„Ich wurde neidisch auf die Prahler,
wenn ich das Glück der Sünder sah.
Sie haben keine Qual zu leiden,
ihr Leib der ist gesund und feist.
Sie trifft kein Leid wie andre Menschen,
sie werden nicht geplagt wie andre Leute.
Drum ist Stolz ihr Halsgeschmeide,
hüllt sie Gewalttat ein als Kleid."[1]) —
„Umsonst erhielt ich rein mein Herz,
wusch ich in Unschuld meine Hände.
Ich bin den ganzen Tag geplagt,
geschlagen jeden Morgen."[2])

Lange hat er gerungen, immer der Verzweiflung nahe[3]). Endlich drang er durch. Den Sündern geht es freilich nur zu oft gut. Indessen all ihr Glück ist nicht von langer Dauer. Es endet in Nacht und Graus. Gott ist ein gerechter Gott.

„Auf schlüpfrigen Boden stellst du sie,
stürzest sie hin in Trümmern.

[1]) Ps. 73, 3–6 (l. i. V. 4 למו תם). [2]) Ps. 73, 13 f. (l. i. V. 14 והוכחתי).
[3]) Ps. 73, 2. 16. 21.

Wie werden sie plötzlich zunichte,
schwinden, enden mit Schrecken."[1])

Er selber aber, der in Leid versunkene, bekennt von sich getröstet:

„Ich bin stets bei dir,
du hältst mich an meiner Rechten.
Nach deinem Rate leitest du mich,
führst an der Hand mich hinter dir her.
Wen hab ich sonst im Himmel?,
und außer dir begehr ich nichts auf Erden.
Ist mir auch Leib und Seele verschmachtet,
bleibt Gott doch allzeit mein Teil.
Die von dir weichen gehen zu Grunde.
Du vernichtest jeden, der abfällt.
Mein Trost ist Gottes Nähe.
Ich habe beim Herrn meine Zuflucht gefunden."[2])

Da wo der Psalmist von den anderen geredet hat, hat er den Vergeltungsglauben nicht überwunden, sondern nur neu behauptet: das Glück der Sünder ist ein Scheinglück, das jäh zerbricht. So hat man längst gesagt[3]).

Da aber, wo er von sich und seinem eigenen Erleben spricht, hat er den **Vergeltungsglauben**, der wie eine Last auf so manchem Frommen des Alten Testamentes lag, restlos **überwunden**. Er hat in seinem Leide nicht gerechte Strafe für irgendwelche Sünde gesehen. Er hat nicht wie die vielen, die sich gleichfalls schuldlos fühlten, er-

---

[1]) Ps. 73, 18f.

[2]) Ps. 73, 23–28. L. i. V. 24 ואחריך בידי, i. V. 25 mit Gunkel זולתך oder mit Kittel עמך; streiche i. V. 26 צור לבבי ו und i. V. 28 יהוה. – V. 24b wird von den meisten Exegeten übersetzt: „und nimmst mich endlich mit Ehren auf", oder ähnlich. Es ist jedoch höchst zweifelhaft, ob der so übersetzte Text ursprünglich ist. Eine Reihe von Gründen spricht dagegen. אחר כבוד kann kaum übersetzt werden „endlich mit Ehren" oder „hernach zu Ehren". Vgl. Hengstenberg, Kommentar über die Psalmen² 1851 Bd. 3 S. 300f., Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI 1899 S. 178, Hupfeld-Nowack, Die Psalmen³ Bd. 2 1888 S. 221f. – So weit der Text des Psalms gut erhalten ist, zeigt er einen sorgfältig durchgeführten Parallelismus membrorum. V. 24b in der Übersetzung der meisten Exegeten ist völlig ohne Parallele. – In V. 27 und 28 wird der Inhalt von V. 18–26 zusammengefaßt. Von einer endlichen Aufnahme in Ehren wird in V. 28 nichts gesagt. – Der Gedanke an eine endliche Aufnahme in Herrlichkeit, d. h. doch wohl an ein Eingehen in die ewige Seligkeit nach dem Tode gehört einer späteren Zeit an. Da der Psalmist diesen Gedanken nicht kennt, bereitet ihm das Glück der Sünder und das Unglück der Frommen solchen Anstoß. Vgl. Gunkel, Ausgewählte Psalmen⁴ 1917 S. 104. – Daher empfiehlt es sich im Anschluß an Wellhausen, The Book of Psalms in Hebrew S. 89, K. Budde, Die schönsten Psalmen 1915, Gunkel a. a. O. S. 231 den Text wie oben angegeben zu ändern. Zu der Konjektur בידי vgl. Baethgen, Psalmen³ S. 231.

[3]) Vgl. S. 239.

wartet, daß ihn der gerechte Gott dereinst um seiner Unschuld willen wunderbar begnadigen wird. Er hat nicht wie der Dichter des Hiobbuches aufbegehrt und Gott die Schuld gegeben, der eben nicht als der gerechte Gott nach strengem Maße Glück und Unglück austeilt, wie man erwarten sollte. Er hat erlebt: nicht die Gewißheit irdischer Vergeltung ist der Trost der Religion. Der Trost der Religion ist ein ganz, ganz anderer. Mag immerhin der äußere Mensch in Qual vergehen, so weh es tut, derselbe Mensch kann das Wunder einer Seligkeit erleben, die ihn allem Leide weit entrückt. Wenn er in seinem Leide einsam ringt und wühlt, sich sehnend nach dem Erleben des lebendigen Gottes, kann es ihm widerfahren, daß er mit einem Male spürt: er ist mit seinem Leide nicht verlassen im Ungeheuren. Er ruht im Ewigen auch mit seinem Leide.

„Ich bin stets bei dir,
du hältst mich an meiner Rechten.
Nach deinem Rate leitest du mich,
führst an der Hand mich hinter dir her."

Wer aber dies erlebt hat, ist damit allem Leide weit entrückt. Es liegt für ihn dahinter. Weit dahinter liegen alle seine Wünsche nach irdischer Beglückung. Weit dahinter liegen die furchtbaren Gedanken an einen ungerechten, unbarmherzigen Gott, der dem in Qual Vergehenden nicht gewähren will, was er so heiß ersehnt. Alles, alles versunken in ein Nichts. Da ist nur eine große Seligkeit trotz allen Leides:

„Wen hab ich sonst im Himmel?,
und außer dir begehr ich nichts auf Erden.
Ist mir auch Leib und Seele verschmachtet,
bleibt Gott doch allzeit mein Teil."

Das alles hat der Psalmist erlebt und getröstet bekennt nach alledem auch er trotz allen Leides:

„Gott ist doch gütig gegen den, der fromm ist,
gegen die, die reinen Herzens sind." [1])

Damit aber hat der Psalmist den Vergeltungsglauben für sich durch eigenes Erleben restlos überwunden. Das Leid des Lebens ist nicht immer Strafe. Manchmal kann man es so deuten, immer aber keineswegs. Im letzten Grunde ist es etwas ganz geheimnisvolles, nicht zu begreifendes. Das große Wunder der Religion besteht darin, daß der Mensch erleben kann: alles Leid des Lebens, das im letzten Grunde geheimnisvoll und unbegreiflich ist, tut der Idee eines gütigen Gottes keinen Abbruch. Auch der Leidende ruht im Ewigen mit seinem Leid und kann in dem Bewußtsein, daß er auch im Leide nicht von

[1]) Ps. 73, 1 (l. לישר אל).

Gott verlassen ist, eine Seligkeit genießen, die ihn aus tiefstem Herzensgrund bekennen läßt: Gott ist doch gütig gegen den, der fromm ist. Religion haben heißt selig sein.

Der Glaube, daß Glück und Unglück immer Vergeltung Gottes ist, deren Sinn jedermann begreifen kann, ist also für den Psalmisten tot. Nur das, was den letzten Grund dieses Glaubens bildet, ist für ihn geblieben: alles irdische Geschehen, das den Menschen angeht, auch das Leid, ist in Gott beschlossen, und wer in seinem Leben zu Gott gelangt, wer fromm ist, erlebt ihn als einen gütigen Gott. An dem äußeren Geschick der Menschen ist das freilich nicht, wie die Verfechter des Vergeltungsglaubens meinten, für jedermann bei einigermaßen gutem Willen abzulesen. Es geht als ein Wunder ohne gleichen nur denen auf, die in ihren trübsten Stunden mit ganzer Seele darum ringen. Dem Dichter von Psalm 73 ist es aufgegangen. Die Lösung des Problems des Leides, die er so erlebt hat, ist die tiefste, zu der ein Frommer des Alten Testamentes sich durchgerungen hat.

4.

Auch das Spätjudentum ist ganz beherrscht von dem Vergeltungsglauben. Das Glück, das das Volk[1]) oder der Einzelne[2]) im Volk erlebt, ist Lohn für Frömmigkeit. Das Unglück, das das Volk[3]) oder den Einzelnen[4]) im Volke trifft, ist Strafe Gottes für irgendwelche

---

[1]) 2. Makk. 8, 36; Judith 5, 17; Sap. Sal. 16, 24; Jub. 20, 9 f.; Sib. Or. 3, 218 ff. Syr. Bar. Apoc. 61, 3 ff.; 63; 66; Test. d. 12 Patr. VIII, 8.

[2]) 3. Esr. 1, 21; 3. Makk. 6, 6 ff.; Tob. 1, 2 ff.; 4, 10; 12, 9; 14, 9 ff.; Jes. Sir. 1, 13; 2, 10; 4, 10. 11 ff.; 7, 1 ff.; 10, 19; 36, 1; 31, 12 ff.; 39, 25; Arist. br. 212; 219; 230; 232 f.; 263; Jub. 21, 23 f.; 36, 3. 8; Ps. Sal. 2, 36; 5, 18; 6; 9, 5; 13, 1 ff.; 14, 1 ff.; 15, 7; Sib. Or. Prooem. 56; 84 ff.; 4. Esr. 3, 11; Test. d. 12 Patr. I, 4; V, 4; VI, 5 f.; VII, 5; VIII, 8; XII, 3. 5.

[3]) 3. Esr. 1, 47 ff.; 6, 15 f.; 8, 76. 85; 1. Makk. 5, 61; 2. Makk. 5, 17; 6, 12 ff.; 7, 18. 38; 10, 4; 3. Makk. 2, 13; Tob. 3, 4; 13, 5. 9; Judith 5, 18. 20; 7, 28; 8, 19; 11, 10 ff.; Zus. z. Dan. I, 5; Zus. z. Esth. 3, 17 f.; B. Bar. 1, 19 ff.; 2, 1 ff. 12 ff. 24 ff.; 3, 1 ff. 9 ff.; 4, 5 ff. 12 f.; Br. d. Jer. 1; Jes. Sir. 16, 6 ff.; 47, 23 ff.; Sap. Sal. 10, 6 f.; 16, 11. 15 ff. 24; Jub. 1, 10 ff.; 5, 1 ff.; 15, 34; 20, 5 f.; 21, 4; 23, 12 ff.; 29, 11; 30, 22; Ps. Sal. 1; 2, 1 ff. 7. 15 f.; 8, 7 ff.; 9, 1 ff.; 17, 5 ff.; 4. Makk. 4, 19 ff.; Sib. Or. 3, 265 ff.; Hen. 83—84; 85—90, 16; 91, 5; 93, 4. 8; 106, 14 ff.; Himmelf. d. Mos. 3, 1 ff.; 4. Esr. 3, 8 ff. 25 ff.; Syr. Bar. Apoc. 1, 1 ff.; 13, 9 f.; 58; 60; 62; 64; 67; 77, 4 ff.; 79, 1 ff.; 84, 2; Test. d. 12 Patr. III, 14 ff.; IV, 23; V, 6; VI, 9; VII. 5; VIII, 4; X, 7.

[4]) 3. Esr. 1, 23 ff. 37 ff. 41 ff.; 1. Makk. 6, 12 f.; 9, 54 ff.; 2. Makk. 1, 17; 3, 22 ff.; 4, 16 f. 38; 5, 7 ff.; 7, 18. 32; 12, 40 ff.; 13, 7 f.; 3. Makk. 2, 3 ff. 21 ff.; 6, 4 f.; Tob. 1, 21; 2, 14; 3, 2 ff.; 11, 14; 12, 10; 14, 10; Geb. d. Man. 5; 9 ff.; Zus. z. Dan. II, 9; Zus. z. Esth. 5, 18; Jes. Sir. 4, 19; 5, 6; 10, 13 ff. 19; 12, 6; 16, 11 ff.; 39, 25. 28 ff.; 41, 8 ff.; Sap. Sal. 1, 8 ff.; 6. 5 ff.; Arist. br. 231; 263; 314 ff.; Jub. 3, 24 f.; 4, 4 f. 31; 13, 13; 16, 8 f.; 21, 22; Ps. Sal. 2, 26 ff. 34 f.; 3, 3 ff.; 4, 6 ff.; 9, 5; 10, 1; 13, 1 ff.; 15, 7 ff.; 18, 4; 4. Makk. 4, 10 ff.; 18, 5; Sib. Or. Prooem. 57 f.; 81 f.; 3, 258 ff.; Hen. 98, 4 f.; 4. Esr. 3, 6 ff.; Syr. Bar. Apoc. 56, 6; 64, 7 ff.; Test. d. 12 Patr. I, 1; II, 2. 4; IV, 10. 13. 23; Leb. Ad. u. Ev. 26; 34.

Sünde. Die Sünde aber ist bewußte Tat des freien Willens[1]. Soweit ist im späteren Judentum alles wie im früheren.

Auch der Gedanke findet sich im späteren Judentum, daß, wenn auch Glück und Unglück im Allgemeinen als Lohn und Strafe anzusehen ist, es doch nicht immer so gedeutet werden darf. Manch einer erlebt in dieser Welt ein Glück, daß er nie verdient hat[2]. Und mancher wird von Unglück heimgesucht, dem doch für seinen frommen Wandel nur mit ungetrübtem Wohlergehen vergolten werden sollte[3].

Doch wie im Allgemeinen im früheren Judentum ist auch im späteren Judentum der Glaube an den gerechten Gott durch diese Diskrepanz nicht erschüttert worden. Wenn Gott bisweilen dem Volke wie dem Einzelnen nicht unmittelbar und gleich vergilt nach dem, was seine Taten wert sind, so wird er ihm *dereinst* vergelten, wie man sicher hoffen darf. Denn er ist ein gerechter Gott. Das Dereinst aber hat man sich im späteren Judentum verschieden vorgestellt.

Entweder glaubte man, wie in früherer Zeit, daß die ungerecht Behandelten den gerechten Ausgleich noch *in dieser Welt* erleben würden. Das Glück der Sünder ist nur ein Scheinglück. Unglück, das sie noch in ihrem Leben trifft, oder jäher Tod wird es zerbrechen[4]. Gott läßt sich nicht spotten. Das Mißgeschick der Frommen aber wird nicht ewig währen. Noch vor ihrem Tode wird sich's wenden. Noch vor ihrem Tode wird ihnen Gott vergelten nach dem, was ihre Taten wert sind[5]. Denn er ist ein gerechter Gott.

Oder aber man erwartete den gerechten Ausgleich alles dessen, was unausgeglichen war auf Erden am *Tage des Gerichts*, dessen Kommen immer wieder angekündigt wurde. Das Endgericht wird aller Diskrepanz ein Ende machen. Es wird den Untergang der fremden Völker mit sich bringen, die das Gottesvolk tyrannisieren. Es wird die Sünder, die der gerechten Strafe bisher entgangen sind, von der Erde tilgen. Nur ein heiliger Rest wird übrig bleiben, der in alle Ewigkeit die Seligkeit genießen soll, die Gott den Seinen vorbehalten hat[6]. — Auch der Gedanke, daß das Endgericht den Aus-

[1] Jes. Sir. 15, 11 ff.; Ps. Sal. 9, 4; Hen. 98, 4; 4. Esr. 3, 7 f.; 7, 21 f.; 8, 60.
[2] 1. Makk. 2, 62 f.; 2. Makk. 7, 16 f. 19; Zus. z. Dan. II, 52; Jes. Sir. 5, 4; 9, 11 f.; 11, 18. 21; Hen. 103, 5 f.; 104, 6 f.; Syr. Bar. Apoc. 11, 2; 13, 1 ff.; 14, 2; 82, 3 ff.
[3] 1. Makk. 2, 49 ff.; 4, 8 ff. 30 ff.; 5, 1 f.; 7, 39 ff.; 9, 23 ff.; 2. Makk. 6, 18 ff.; 7, 1 ff.; Tob. 2, 10; 3, 7 ff.; Judith 6, 19; 8, 1 ff.; Jes. Sir. 2, 1 ff.; 51, 1 ff.; Sap. Sal. 3, 1 ff.; 4, 7 ff.; 5, 3 ff.; Ps. Sal. 4, 23; 5; 7; 12; 4. Makk. 4, 1 ff. 16 ff.; 5; 6; 8; 9; 10; 11; 12; 14, 11 ff.; 15; 16; 17; Hen. 102, 4 ff.; 103, 9 ff.; 104, 2; 108, 11; Syr. Bar. Apoc. 14, 5 f.; 15, 8.
[4] 1. Makk. 2, 62 f.; 2. Makk. 7, 16 f. 19. 31. 35 ff.; 9, 1 ff.; Zus. z. Dan. II, 52; Jes. Sir. 5, 4 ff.; 9, 11 f.; 11, 18 ff.; 18, 24; Ps. Sal. 4, 6 ff.; 4. Makk. 12, 19; 18, 5. 22.
[5] 1. Makk. 2, 61; 4, 8 ff. 24 f. 30 ff.; 5, 3 ff.; 7, 43 ff.; 2. Makk. 8, 1 ff.; 8, 21 ff.; Tob. 3, 17; Judith 8, 1 ff. 20; 15, 1 ff.; 16, 2 ff.; Jes. Sir. 1, 13; 2, 1 ff.; 11, 21; 51, 1 ff.; Ps. Sal. 4, 23; 5; 7; 12.
[6] Dan. 2; 7—12; Judith 16, 18; Jub. 22, 21 f.; 23, 11 ff.; 24, 28 ff.; 25, 20; 36, 9 ff.; Ps. Sal. 17, 21 ff.; 18;

gleich bringen wird, ist nicht neu. Nur war er in der früheren Zeit nicht in dem Maße Allgemeingut, wie er es in der späteren war.

Jedoch ein wichtiger Zug im Bilde des kommenden Gerichts, wie es das spätere Judentum sich malte, ist neu. Bislang war man der Meinung, daß das Endgericht, dessen Kommen man erwartete, nur von Bedeutung sei für das Geschlecht, das es erleben würde. Im späteren Judentum findet sich häufig der Gedanke, daß das Endgericht auch für die früheren Geschlechter von Bedeutung ist. Sie haben teil an ihm durch die Auferstehung. Auch ihnen wird das Endgericht endgültige Vergeltung bringen [1]. Im Einzelnen sind die Vorstellungen verschieden. Bald heißt es: nur die Frommen werden auferstehen, die Gottlosen aber nicht. Der Lohn der einen ist ewiges Leben, die Strafe der andern ewiger Tod. Bald heißt es: alle werden auferstehen, die einen zu ewiger Glückseligkeit im Reiche Gottes, die andern zu ewiger Verdammnis in der Hölle. — Zurückzuführen ist der Gedanke einer Auferstehung am „jüngsten Tage" wohl auf fremden Einfluß, den das Judentum erfahren hat.

Noch eine dritte Vorstellung findet sich. Nicht erst dereinst am „jüngsten Tage" wird dem Einzelnen vergolten werden. Unmittelbar nach seinem Tode erlebt er die Vergeltung im Jenseits, in das er durch das Tor des Todes eingeht. Die Sünder gehen durch den Tod zu ewiger Qual und ewiger Marter ein, die Frommen aber zu ewiger Seligkeit und ewigem Frieden [2].

Für die Geschichte der jüdischen Religion ist der Gedanke, daß man durch den Tod in ein besseres Jenseits eingeht, von Wichtigkeit geworden. Er nahm dem Tode jenen Stachel, den die Frommen des Alten Testamentes so oft empfunden hatten. Der Tod trennt die Menschen nicht von Gott in alle Ewigkeit, im Gegenteil, durch den Tod erst kommen sie ihm wahrhaft nahe. Vor allem ist der frühe Tod des Frommen nun kein Anstoß mehr. Man deutet ihn vielmehr als einen besonderen Erweis der Liebe Gottes. Wen er liebt, den nimmt er bald zu sich aus dieser argen Welt [3]. — Auch der Gedanke

Sib. Or. 3, 36 ff. 63 ff. 303 ff.; 4, 40 ff.; 5, 1 ff.; Hen. 1, 1 ff.; 5, 4 ff.; 10, 2 ff.; 11, 1 f.; 16, 1; 25, 4 ff.; 27, 1 ff.; 37—71; 80; 90, 17 ff.; 91, 6 ff.; 93 + 91, 12—17; 94, 6 ff.; 95, 3 ff.; 96; 97; 98, 6 ff.; 99—105; 108; Himmelf. d. Mos. 7—10; 4. Esr. 4, 26 ff.; 5, 1 ff.; 6, 1 ff. 11 ff.; 7, 26 ff.; 9, 1 ff.; 9, 26 ff.; 10; 12, 10 ff.; 13, 25 ff.; Syr. Bar. Apoc. 13, 1 ff.; 20, 1 ff.; 21, 12 ff.; 23—30; 31; 32; 35—40; 48, 25 ff.; 69—74; 82, 5 ff.; 83; 85, 9 ff.; Gr. Bar. Apoc. 1; Test. d. 12 Patr. III, 3. 4. 18; IV, 22. 24. 25; VI, 10; XII, 10.

[1]) Dan. 12, 2; 2. Makk. 7, 6. 9. 14. 23. 29. 36; 12, 43 ff.; 14, 46; Ps. Sal. 3, 11 f.; 13, 11; 14, 3. 9 f.; 15, 12 f.; Sib. Or. 4, 178 ff.; Hen. 22; 51; 91, 10; 92, 3; 100, 5; 103, 1 ff.; 104, 1 ff. 108, 11 ff.; 4. Esr. 7, 32 ff. 75 ff.; Syr. Bar. Apoc. 14, 12 f.; 30, 1 ff. 44, 13 ff.; 49—52; Test. d. 12 Patr. XII, 10.

[2]) Sap. Sal. 3, 1 ff.; 4, 7 ff.; 5, 3 ff. 15 ff.; 4. Makk. 5, 37; 7, 3. 19; 9, 7 ff. 32; 10, 4. 11. 21; 12, 12. 19; 15, 3; 16, 13; 17, 18 ff.; 18, 3. 5. 22 f.; Gr. Bar. Apoc. 2; 3; 4; 10; 15.

[3]) Sap. Sal. 4, 7 ff.

einer Vergeltung unmittelbar im Jenseits, in das der Einzelne durch den Tod eingeht, wird auf fremden Einfluß zurückzuführen sein, den das spätere Judentum erfahren hat.

Wie in der früheren Zeit hat man auch in der späteren im allgemeinen nicht darüber nachgedacht, warum denn eigentlich so mancher schuldlos leiden müsse, und erst dereinst, im Leben oder nach dem Tode, den Lohn empfange, den er verdient hat. Manchmal freilich hat man nachgedacht und versucht den Grund des Leides zu erraten.

Bisweilen heißt es wie in alter Zeit: es ist Gottes Zorn, daß die Menschen leiden müssen, Gottes unbegreiflicher, schauriger Zorn, der kein Warum hat[1]). Oder aber man deutete das Leiden schuldlos Leidender als eine Prüfung, die Gott verhängt hat, um die Treue der Seinen zu erproben[2]). Oder man nahm an, es sei ein Leiden, das stellvertretend gelitten wird, eine Sühne für fremde Sünden[3]).

Ein Frommer der späteren Zeit hat noch einmal blutigen Herzens Gott mit seinen Fragen bestürmt. Es ist der Verfasser des 4. Esrabuches. Ihm bereitete die Gegenwart und Zukunft Pein. Überall starrten ihn Rätsel an.

Warum wird Israel, das erwählte Volk, das Gottesvolk, so hart für seine Sünden gestraft?[4]) Warum besitzt es nicht vielmehr die Welt, die doch seinetwegen geschaffen ist?[5]) Und wenn es denn um seiner Sünde leiden muß, warum leiden nicht die andern Völker mit? Sind sie besser als Israel?[6]) — Die Antwort, die er sich auf alle diese Fragen gegeben hat, so gut er konnte, ist die: diese Welt des Jammers und des Herzeleides ist nur ein Durchgang[7]). Das Ziel der Welt liegt in der Zukunft, ist der Äon, der da kommen wird[8]). Diesem Äon kann Israel getrost entgegenblicken. Denn Gott liebt es trotz alledem[9]). — Freilich, alles ist mit dieser Antwort nicht erklärt. Das hat er wohl empfunden. Letztlich sind Gottes Wege ganz geheimnisvoll und unbegreiflich. Der Mensch muß sich bescheiden[10]).

Weiter hat ihn das traurige Geschick der Sünder bedrückt, die an dem kommenden Äon keinen Anteil haben[11]). Es sind ja nur so wenige Gerechte, die seiner teilhaft werden![12]) Wie kann Gott, der Barmherzige, der Erbarmer, so vielen sein Erbarmen versagen?[13]) Wie kann er das mühsame Werk seiner Hände so mitleidlos wieder zerstören?[14]). — Indessen, das traurige Geschick der Sünder ist wohl-

[1]) 1. Makk. 1, 64; 2. Makk. 7, 38; 8, 5; Ps. Sal. 7, 5; vgl. S. 215 f. u. S. 244 f. [2]) 1. Makk 2, 52; Judith 8, 25 ff.; Jes. Sir. 2, 1 ff.; Sap. Sal. 3, 5 f.; Jub. 17, 17 f.; Test. d. 12 Patr. XI, 2; vgl. S. 219 f. u. S. 245. [3]) 4. Makk. 6, 29; 17, 22; 18, 4; vgl. S. 247. [4]) 4. Esr. 3, 28 ff.; 5, 23 ff.; 5, 35; vgl. Gr. Bar. Apoc. 1. [5]) 4. Esr. 6, 59. [6]) 4. Esr. 3, 28 ff. [7]) 4. Esr. 7, 1 ff.; vgl. 4, 27 ff. [8]) 4. Esr. 4, 26 ff. [9]) 4. Esr. 5, 33. [10]) 4. Esr. 4, 1 ff.; 5, 34 ff.; vgl. Syr. Bar. Apoc. 14, 8 f. [11]) 4. Esr. 7, 18. 116 ff. [12]) 4. Esr. 7, 47; 9, 15 ff.; vgl. Syr. Bar. 48, 42 ff. [13]) 4. Esr. 7, 132 ff. [14]) 4. Esr. 8, 4 ff.

verdient[1]. Selig der Mann, der zu der kleinen Schar gehört, die die Herrlichkeit ererben wird[2].

Nicht nur das unverdiente Leid, sondern auch das verdiente Leid, das Sündenstrafe ist, versuchte man im Spätjudentum nun noch auf eine ganz andere Weise zu erklären. Man glaubte, daß der letzte Grund des Leides die Dämonen sind, die bösen, unreinen Geister, die überall lauern, vor allem der Teufel, der Fürst dieser Welt und Feind der Menschheit[3]. Durch diesen Glauben des Spätjudentums kehrt die Geschichte der jüdischen Religion an ihrem Ende in gewisser Hinsicht wieder zu ihrem frühesten Anfang zurück. Entweder glaubte man im späteren Judentum, daß die Dämonen der unmittelbare Grund des Leides seien. In ihrer Bosheit quälen und martern sie die Menschen und verderben sie die Erde[4]. Oder aber man nahm an, daß die Dämonen eine Mittlerstellung haben. Sie sind es, die die Menschheit zu aller Schlechtigkeit verführen, der die gerechte Strafe Gottes in der Form mannigfachen Leides auf dem Fuße folgt[5].

Der Dämonenglaube des Spätjudentums ist zu begreifen als eine Wiederbelebung uralter Vorstellungen, die in den niederen Schichten des Volkes schlummerten und durch fremden Einfluß neue Bedeutung gewannen. Doch begnügte man sich im Spätjudentum nicht, den fremden Stoff, der dem jüdischen Monotheismus im Grunde wesensfremd war, einfach hinzunehmen. Man versuchte auf verschiedene Weise, ihn mit den überlieferten Vorstellungen in Einklang zu bringen. Man sah in den Dämonen nicht nur den unmittelbaren Grund des Leides, vor allem sah man in ihnen einen mittelbaren Grund. Der unmittelbare Grund des Leides ist und bleibt die Sünde. Indessen die Sünde bezeichnete man nicht mehr als bewußte Tat freien Menschenwillens. Man nahm an, daß die Dämonen es sind, die die Menschen zur Sünde verführen. So erklärt sich die Sünde, deren Folge das Leid ist. — Und was die Dämonen angeht, so haben sie selber ihren Ursprung in der Sünde. Es sind gefallene Engel, wie man annahm, oder die Geister der Wesen, die aus der Verbindung der gefallenen Engel mit den Menschentöchtern hervorgegangen sind[6]. Auch der Ursprung

[1]) 4. Esr. 7, 127 ff.; 8, 46 f. [2]) 4. Esr. 8, 47 ff. [3]) 1. Chron. 21, 1; Tob. 3, 8. 17; 6, 8. 16 ff.; 8, 3; Sap. Sal. 2, 24; Jub. 10, 1 ff.; 11, 4 f. 11; 12, 20; 17, 16; 18, 12; 48, 2 f. 9. 12. 15 ff.; Mart. d. Jes. 2, 4; 3, 11; 5, 3 f.; Hen. 6—8; 9, 6; 10; 12—16; 18, 11 ff.; 19; 21; 54; 65; 69; Himmelf. d. Mos. 10, 1; Griech. Bar Apoc. 9; Test. d. 12 Patr. I, 2 f.; II, 2; III, 5. 18; IV, 19. 23. 25; V, 6; VI, 9; VII, 1. 4. 5; VIII, 3. 8; X, 3; XI, 7. 20; XII, 3. 5. 6. 7; Leb. Ad. u. Ev. 9—17; 20; 33; Erz. Ev. 15 ff. [4]) Tob. 3, 8; 6, 8; Jub. 10, 1 ff.; 11, 5. 11; 17, 16; 48, 2 f. 9. 12; Hen. 15, 11 f.; 16, 1 ff.; Himmelf. d. Mos. 10, 1. [5]) 1. Chron. 21, 1; Sap. Sal. 2, 24; Jub. 10, 1 ff.; 11, 4 f.; 12, 20; Mart. d. Jes. 2, 4 f.; Hen. 6; 7; 8; 9, 6 ff.; 10, 7 f.; 19, 1; 54, 6; 65; 69, 2 ff.; Gr. Bar. Apoc. 9; Test. d. 12 Patr. I, 3; II, 2; IV, 19. 23; VI, 9; VII, 1. 5; VIII, 3; XI, 7; XII, 3. 6. 7; Leb. Ad. 16 f. 33; Erz. Ev. 15 ff. [6]) Hen. 6; 7; 12; 15; 16.

des Teufels erklärt sich so. Es ist ein Engel, der sich einst weigerte, Adam, das Ebenbild Gottes, anzubeten und darum auf die Erde verstoßen wurde, wo er als Feind Gottes und Feind der Menschen wirkt[1]). Indessen da die Sünde nicht ewig herrschen wird, so werden auch die Dämonen, die die Menschen zur Sünde verführen, nicht ewig leben. Einst wird auch über sie das Gericht ergehen. Dann wird Gott alles sein in allem[2]).

Das Fundamentaldogma auch des Spätjudentums ist der Vergeltungsglaube. Diesem Glauben hat das Spätjudentum alles dienstbar gemacht, was es an fremdem Einfluß erfuhr. Wenn die Vergeltung nicht alle Menschen in ihrem Erdenleben erreicht, so wird sie sie dereinst am Tage des Gerichts erreichen, zu dem sie von den Toten auferstehen, oder aber dereinst im Jenseits unmittelbar nach ihrem Tode. Auch der Dämonenglaube ist in den Kreis dieser Vorstellung eingegliedert worden. Die Dämonen haben selber ihren Ursprung in der Sünde, verführen die Menschen zur Sünde und werden mit den Sündern am Tage des Gerichts bestraft. Gott ist der gerechte Gott, der über alles herrscht und alles seinen ewigen Zielen zuführt. Ein Problem des Leides kennt das spätere Judentum nicht mehr. Der Verfasser des 4. Esrabuches ist mit dem Dichter des Hiobbuches und dem Dichter von Ps. 73 nicht zu vergleichen.

Die Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion hat ein Problem hervorgebracht, das Problem des Leides. Man hat es auf mancherlei Weise zu lösen versucht. Die tiefste Lösung ist die Lösung, die der Dichter von Ps. 73 erlebt hat. Im letzten Grunde ist das Leid etwas ganz geheimnisvolles und unbegreifliches. Dennoch ist der Leidende nicht mit seinem Leide verlassen im Ungeheuren. Er ruht im Ewigen auch mit seinem Leide: „Ich bin stets bei dir".

Das Problem des Leides ist auch heute noch für manchen Menschen ein Problem der Religion. Mancherlei Versuche werden auch heute gemacht, das Leid des Lebens zu deuten. Sie haben alle ihre Berechtigung. Das Leid des Lebens ist Sündenstrafe, ist ein wunderbarer Erweis der Liebe Gottes, durch den er uns zu unserer Vollendung bringen will. Indessen schließlich ist doch auch heute der Eindruck derselbe wie einst: im letzten Grunde ist das Leid, wie alles in der Welt, etwas ganz geheimnisvolles und unbegreifliches. Und noch heute kann ein Frommer in seinen stillsten Stunden dasselbe erleben, was einst ein Frommer des Alten Testaments erlebt hat: „Ich bin stets bei dir." Es ist dasselbe was Paulus meint, wenn er sagt: „Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben uns von der Liebe Gottes scheiden kann."

---

1) Leb. Ad. 12–17. 2) Hen. 10; 12–16; 19; 21; 54; Test. d. 12 Patr. III, 18; IV, 25.

Die Kyros-Lieder Deuterojesajas.

Von Max Haller.

Nachdem durch die Entdeckung Mowinckels, (Der Knecht Jahwäs; s. auch Gunkel, Ein Vorläufer Jesu), daß in der Gestalt des „Knechtes Jahves" bei Deuterojesaja kein anderer als der Prophet selbst geschildert werde, die Prophetie Deuterojesajas ein ganz neues Gesicht gewonnen hat, indem der „große Unbekannte" nun auf einmal uns sehr menschlich nahe tritt und zu einem Wohlbekannten wird, ist es wohl nicht überflüssig, auch dem andern der beiden Werkzeuge Jahves, deren er sich zur Wiederaufrichtung Israels bedient (Mowinckel, a. a. O. S. 33), Kyros, einige Aufmerksamkeit zu widmen. Voraussetzung dafür ist zunächst eine genaue Untersuchung der deuterojesajanischen Gedichte, die sich mit dem Perserkönig befassen. Eine solche ist freilich erst möglich, nachdem man einmal erkannt hat, daß es sich auch bei Deuterojesaja, wie bei den alten Propheten, nicht um eine einheitliche, planmäßig aufgebaute, einem Zielgedanken zuschreitende Dichtung handelt, sondern um lose aneinandergereihte, längere und kürzere Gedichte, die den verschiedensten Gattungen angehören. Den Weg hierzu hat Greßmann gewiesen in seiner Arbeit über die „Komposition des Deuterojesaja" (ZAW. 1914). Wird die Abgrenzung der deuterojesajanischen Dichtungen in der dort angegebenen Weise durchgeführt, so lassen sich aus der bunten Folge der Lieder und Sprüche mit Leichtigkeit eine Reihe von solchen herauslösen, die sich mit der Person und dem Werke des Kyros befassen und die man kurz Kyros-Lieder nennen darf, genau so, wie man von Ebed-Jahve-Liedern, Zionsliedern usw. zu sprechen pflegt, ohne damit einen Gattungscharakter zu bezeichnen. Die grundlegende Bedeutung des Kyros für Deuterojesaja ist zwar seit Knobel (Der Prophet Jesaja, 1861), vielfach hervorgehoben worden, so besonders von Sellin (Studien usw.). Aber auch Budde (bei Kautzsch, Die Heilige Schrift des A. T. ³ I, S. 611) betont, daß Kyros „im Mittelpunkt des Weltbildes des Propheten" stehe. Indessen dürfte eine Zusammenstellung und Würdigung der sämtlichen Aussagen Deuterojesajas über Kyros und die an ihn sich heftenden Hoffnungen und Wünsche des Propheten sich immer noch lohnen und vielleicht zum genauern Verständnis des Propheten einiges beitragen. Dies umsomehr, als mit Mowinckels Deutung des Ebed-Jahve die Zeitgeschichte für das Verständnis Deuterojesajas neue Bedeutung gewonnen hat.

I.

Zunächst hat man sich darüber klar zu werden, wie weit man die Bezeichnung Kyros-Lieder ausdehnen will. Einmal darf man mit diesem Namen alle diejenigen Dichtungen Deuterojesajas bezeichnen, in denen Kyros mit Namen genannt, oder sein Auftreten und Wirken so deutlich umschrieben ist, daß keine Frage sein kann, um wen es sich handelt. Zu dieser ersten Reihe, den Kyros-Liedern im engsten Sinn, gehören eigentlich nur die beiden Gedichte 44, 24—28 und 45, 1—8, wobei man erst noch zu unterscheiden hat zwischen dem direkt an Kyros gerichteten Orakel 45, 1—8 und der an Israel gerichteten Verheißung 44, 24—28, es wäre denn, man wollte in dem nicht näher bezeichneten Angeredeten von 44, 24 den Perserkönig statt des Volkes Israel sehen, was an sich trotz der Nennung des Kyros in der dritten Person (V. 28a) nicht unmöglich, aber wegen des Ausdrucks „dein Erlöser" (44, 24) wenig wahrscheinlich ist.

Zur zweiten Reihe, den sozusagen indirekten Kyros-Liedern, würde man zu rechnen haben die Stücke 41, 1—13; 41, 21—28; 45, 9—13; 48, 12—16. Auch hier hebt sich von den andern ab das letztgenannte Orakel (48, 12—16) als mittelbar an Kyros gerichtetes Wort. Im weitesten Sinne wären etwa noch hinzuzurechnen Gedichte, in denen das „Alte" und das „Neue" einander gegenüber gestellt werden mit deutlicher Bezugnahme auf Kyros' frühere und noch zu erwartende Taten, wie 46, 1—13, wo der Zweizeiler (V. 11)

„der von Osten den Falken herführt aus der Ferne
den Mann meiner Wahl"

auf niemand andern, denn auf den Perserkönig gedeutet werden kann.

Endlich scheint mir in 42, 5—9 ebenfalls ein Kyros-Lied der zweiten Reihe zu stecken. Schon Duhm hat im Anschluß an Schian und Cheyne 42, 5—7 sowohl von dem vorangehenden Ebed-Jahve-Lied 42, 1—4, wie von den nachfolgenden Versen 8 und 9 getrennt und als besonderes Gedicht erkannt, das er „dem Einsetzer der Ebed-Jahve-Lieder" zuschreibt, der „auch 50, 10f. zugesetzt haben wird", bemerkt aber richtig, daß dieser „Deuterojesaja hier nachahme". Tatsächlich ist auch der Stil dieses Propheten in dem Gedicht (V. 5—9) unverkennbar und von dem des vorangehenden Ebed-Jahve-Liedes charakteristisch unterschieden. Auch Marti sieht in den Versen 5—9 ein besonderes Stück, worin „Jahve mit seiner Kraft und seiner Ehre für die Ausführung der Mission seines Knechtes bürgt", reiht aber beide Teile des Ebed-Jahve-Liedes dem Gesamtaufbau der deuterojesajanischen Dichtung ein, den er nachzuweisen sucht. Betrachtet man aber einmal die Form des Gedichtes, so ergibt sich, daß das Gedicht sich zunächst ebenfalls in Doppeldreiern bewegt, dann aber in Sechser (V. 6) und Fünfer (V. 8bf.) übergeht, während das Ebed-Jahve-Lied äußerst

regelmäßig in Doppeldreiern aufgebaut ist. Doch ist zuzugeben, daß auch in spätern Ebed-Jahve-Liedern einzelne Fünfer sich gelegentlich unter die Doppeldreier gemischt finden (z. B. 49, 2b. 4b; 50, 4b. 6 u. a. m.). Von dem Vorangehenden wird es durch die prophetische Einführungsformel „So spricht Jahve" und deren hymnische Erweiterung, die den ganzen V. 1 einnimmt, aufs nachdrücklichste getrennt. Schon Cheyne weist auf den feierlichen Eingang (und auch Abschluß) des Stückes hin. Ebenso zeigt die neue lyrische Einleitungsformel in V. 10, daß dort ein Neues beginnt, so daß keine Möglichkeit vorliegt, V. 8 und 9 dahin zu ziehen. Als Einheit betrachten auch Cheyne und Kittel das ganze Gedicht V. 5—9. Die V. 8 und 9 bilden nämlich als Selbstoffenbarung Jahves die abschließende Ergänzung zu dem gleichartigen Eingang des Gedichtes in V. 6, und rahmen so die im Mittelpunkt stehende Verheißung (V. 6b und 7) ein, auf die dem Dichter alles ankommt.

6 Ich, Jahve, rief dich in Gnaden und 'faßte' die Hand dir,
Und 'formte' und 'schuf' dich zum Bund des Volkes,
zum Licht der Nationen;[1])
7 Zu öffnen blinde Augen, aus der Haft zu befrein, was gefesselt,
Aus dem Kerker, was saß im Dunkeln.

Nun macht Mowinckel (S. 7 und 32), darauf aufmerksam, daß die Epitheta des Werkzeugs Jahves in 42, 5—9 anderwärts auf Kyros oder andere irdische Könige, nicht bloß auf den Ebed-Jahve angewandt werden, was die Versuchung mit sich bringen könnte, in dem Ebed den Perserkönig zu finden, wenn nicht die spätern Ebed-Jahve-Lieder, besonders aber Jes. 53 dies unbedingt verbieten müßten. Für das Gedicht 42, 5—9 ist aber die Übereinstimmung so stark, daß sie fast zwingend wirkt. So heißt es 45, 13 „er wird meine Verbannten entlassen" = 42, 7 „aus der Haft zu befreien, was gefesselt"; 45, 1: „Kyros, dessen Rechte ich faßte" = 42, 6: „ich faßte die Hand dir" (beidemal חזק); 45, 13: „In Gnaden (בצדק) hab ich ihn erweckt" = 42, 6: „Ich, Jahve, rief dich in Gnaden (בצדק)." Wollte man, wie dies bei Deuterojesaja (nach 41, 2) sehr nahe liegt, beidemal צדק „Sieg" wiedergeben, so müßte beidemal bloß לְ statt בְּ gelesen werden. Die beiden Stellen würden dann noch deutlicher auf den streitbaren Gotteshelden Kyros hinweisen. Die Dichtung 42 5—9 auf Kyros zu beziehen hindert Mowinckel einzig V. 6b. „Volksbund", so sagt er, könne bloß von einem Israeliten gesagt werden, denn „Volksbund", so urteilt er S. 32, sei eine königliche Würde: „Der König schließt als Vertreter des Volkes den Bund mit Jahve — und verkörpert ihn in seiner Person (II. Kg. 23, 3 vgl. Ps. 132, 11 ff.; Jes. 55, 3)." Nun ist die Frage, was ברית עם hier und 49, 8 wirklich be-

[1]) V. 6 l. וָאַחֲזֵק, וָאֶצָּרְךָ, וָאֶתֶּנְךָ.

deuten soll, ja eine äußerst umstrittene. Will man nicht nach Duhms Vorschlag ברית als Verschreibung aus einem andern Wort erklären und kann man (trotz V. 5) sich nicht dazu entschließen, עם parallel zu dem nachfolgenden גוים mit „Menschheit" zu übersetzen, so wird man wohl oder übel auf Cheynes Vorschlag, Volksbund bedeute: „the medium or mediator of a covenant between Jehovah and Israel" zurückgreifen müssen, und dann wird es mit Mowinckels Deutung seine Richtigkeit haben. Dagegen scheint mir dessen Bedenken, die Bezeichnung könne nicht auf den Heiden Kyros angewandt werden, keineswegs stichhaltig. Jedenfalls würde sie viel besser als auf die Prophetengestalt des Ebed auf den König Kyros passen, auf den der Prophet selber Jahve alle nur denkbaren Ehrennamen häufen läßt (45, 4). Daß Kyros kein Israelit war, hat Deuterojesaja nicht gehindert, ihn משיח zu nennen (45, 1). Wenn auch dieser Ausdruck zu Deuterojesajas Zeit noch nicht die eschatologische Bedeutung gewonnen hat, die ihm später anhaftet, so ist er doch Beinamen der Könige Israels als von Jahve eingesetzter Fürsten (1. Sam. 2, 35; 12, 3—5; 24, 7); auch ist ja Kyros' Aufgabe durch und durch eine messianische; er ist König „von Gottes Gnaden" (בצדק 45, 13) und wird die Heilszeit herbeibringen (43, 3ff.); ja, der Prophet nimmt sogar seine künftige Bekehrung zur Jahve-Religion als sicher in Aussicht stehend an (45, 4). Es ist somit nicht einzuseheu, warum nicht anch die königliche Funktion der „Bundesvermittlung" ihm zugesprochen worden sein sollte, wobei immer noch die Frage offen bleibt, ob man nicht doch mit Marti עם = Menschheit fassen und den Bundbringer vom Volk Israel auf alle Völker ausdehnen will, was wiederum auf Kyros sehr wohl anwendbar war; erscheint doch auch der Messias (Jes. 9, 1) als Licht für die, die im Dunkeln sitzen, was mit dem אור גוים (V. 6b) sachlich übereinstimmt. Ist so der Ausdruck ברית עם durchaus auf Kyros anwendbar, so schwindet auch das letzte Bedenken, in dem Angeredeten von 42, 6f. statt des Ebed den Perserkönig zu suchen. Dazu kommt noch, daß im Schlußstück (V. 8 und 9) das Motiv von der Ehre Jahves auftaucht, das in den Ebed-Jahve-Liedern ganz selten und unbestimmt (etwa 49, 4b—6), dagegen in den Kyros-Liedern regelmäßig wiederkehrt (41, 4. 22. 27; 44, 24ff.; 45, 5. 11f.; 46, 9; 48, 12—16). Es scheint diese Verwendung des Offenbarungsstils geradezu zu den Kennzeichen der Kyros-Lieder zu gehören. Endlich scheint in 42, 9 die Gegenüberstellung des „Alten" und des „Neuen" sich (trotz Stärk[1]) S. 85), wie in 41, 21ff., auf Kyros zu beziehen: das „Alte" = frühere Weissagungen von Kyros Erscheinen, die schon in Erfüllung gegangen sind, das „Neue" = die erwartete, eben jetzt herannahende Eroberung und Zerstörung Babels durch eben diesen

[1]) W. Stärk, Die Ebed-Jahve-Lieder 1913.

Kyros. Daraus scheint mir mit großer Wahrscheinlichkeit hervorzugehen, daß 42, 5—9 sich auf Kyros bezieht und bestimmt ist, diesem zu allen andern göttlichen Ehrennamen (45, 4) auch den des ברית עם beizulegen. Wenn Kyros den göttlichen Auftrag erhält: „die blinden Augen zu öffnen", so ist das genau so gut bildlich zu verstehen, wie wenn es vom Ebed gesagt würde: Die Taten des Perserkönigs werden dem blinden Israel die Augen öffnen für Jahves Heilsabsichten.

Einige Beziehung zu Kyros hat auch die Verheißung 43, 1—7, die den verheißungsvollen, in drei Strophen gegliederten und im Offenbarungsstil eingeleiteten Ausklang des Scheltwortes 42, 18—25 bildet. Kein Preis, so wird im Mittelpunkt der Verheißung gesagt (V. 3 und 4) ist Jahve zu hoch, wenn es Israel gilt:

„Für dich geb' ich Ägypten zum Lösgeld, Kusch und Saba an deiner Statt."

Ältere (Knobel, Gesenius) und neuere (Duhm, Marti, Stärk, Cheyne) Ausleger sind darin einig, daß hier die Erwartung des Propheten zum Ausdruck komme, Jahve werde den Kyros für den Verlust, den er durch die Freilassung der Juden erleiden werde, durch Eroberungen in Afrika entschädigen. Verschieden sind bloß die Ansichten darüber, ob der Prophet von bestimmten Absichten des Kyros auf afrikanische Eroberungen weiß, wie Herodot sie andeutet (I 153) und Kyros Sohn, Kambyses, sie wirklich ausgeführt hat, oder nur im allgemeinen diesem Weltherrschaftspläne zuschreibt, wie Duhm wohl richtig annimmt. Sicher ist auf jeden Fall, daß der Prophet auch hier an Kyros denkt, ohne ihn zu nennen. Angeredet ist zwar in dem Gedicht Israel; es soll durch die Größe des Preises, den Jahve für es zu zahlen bereit ist, dessen Huld und Gnade erkennen (43, 1) und aus dieser Erkenntnis den Mut und die Kraft zum Glauben schöpfen. Allein auch das Kyros-Lied κατ' ἐξοχήν (44, 24—28) richtet sich an Israel (im hymnischen Stil) und endet mit einem Hinweis auf Kyros (44, 28).

Keinerlei Beziehung auf Kyros hat dagegen das Gedicht 43, 16—21, wo zwar auch das „Frühere" und das „Künftige" einander gegenübergestellt werden, wie sonst immer mit Bezug auf den Siegeslauf des Kyros, hier aber, wie Stärk (S. 81) überzeugend nachgewiesen hat, in völlig anderer Bedeutung. Das „Frühere" bedeutet hier die letzte Vergangenheit Israels, oder vielleicht noch besser (nach Duhm) die Wunder des Auszugs aus Ägypten, das „Neue" die beim Auszug aus Babel zu erwartenden Machttaten Jahves, den Oasenweg durch die Wüste.

Eher scheint 44, 7 an die Kyros-Verheißung von 41, 21 ff. zu erinnern, ohne daß ich das Stück, dem es angehört (44, 6—20) geradezu als Kyros-Lied in Anspruch nehmen möchte, so wenig wie 45, 20 f. wegen des זאת, das man vielleicht auf des Kyros kriegerische Erfolge,

I.

Zunächst hat man sich darüber klar zu werden, wie weit man die Bezeichnung Kyros-Lieder ausdehnen will. Einmal darf man mit diesem Namen alle diejenigen Dichtungen Deuterojesajas bezeichnen, in denen Kyros mit Namen genannt, oder sein Auftreten und Wirken so deutlich umschrieben ist, daß keine Frage sein kann, um wen es sich handelt. Zu dieser ersten Reihe, den Kyros-Liedern im engsten Sinn, gehören eigentlich nur die beiden Gedichte 44, 24—28 und 45, 1—8, wobei man erst noch zu unterscheiden hat zwischen dem direkt an Kyros gerichteten Orakel 45, 1—8 und der an Israel gerichteten Verheißung 44, 24—28, es wäre denn, man wollte in dem nicht näher bezeichneten Angeredeten von 44, 24 den Perserkönig statt des Volkes Israel sehen, was an sich trotz der Nennung des Kyros in der dritten Person (V. 28a) nicht unmöglich, aber wegen des Ausdrucks „dein Erlöser" (44, 24) wenig wahrscheinlich ist.

Zur zweiten Reihe, den sozusagen indirekten Kyros-Liedern, würde man zu rechnen haben die Stücke 41, 1—13; 41, 21—28; 45, 9—13; 48, 12—16. Auch hier hebt sich von den andern ab das letztgenannte Orakel (48, 12—16) als mittelbar an Kyros gerichtetes Wort. Im weitesten Sinne wären etwa noch hinzuzurechnen Gedichte, in denen das „Alte" und das „Neue" einander gegenüber gestellt werden mit deutlicher Bezugnahme auf Kyros' frühere und noch zu erwartende Taten, wie 46, 1—13, wo der Zweizeiler (V. 11)

„der von Osten den Falken herführt   aus der Ferne
den Mann meiner Wahl"

auf niemand andern, denn auf den Perserkönig gedeutet werden kann.

Endlich scheint mir in 42, 5—9 ebenfalls ein Kyros-Lied der zweiten Reihe zu stecken. Schon Duhm hat im Anschluß an Schian und Cheyne 42, 5—7 sowohl von dem vorangehenden Ebed-Jahve-Lied 42, 1—4, wie von den nachfolgenden Versen 8 und 9 getrennt und als besonderes Gedicht erkannt, das er „dem Einsetzer der Ebed-Jahve-Lieder" zuschreibt, der „auch 50, 10f. zugesetzt haben wird", bemerkt aber richtig, daß dieser „Deuterojesaja hier nachahme". Tatsächlich ist auch der Stil dieses Propheten in dem Gedicht (V. 5—9) unverkennbar und von dem des vorangehenden Ebed-Jahve-Liedes charakteristisch unterschieden. Auch Marti sieht in den Versen 5—9 ein besonderes Stück, worin „Jahve mit seiner Kraft und seiner Ehre für die Ausführung der Mission seines Knechtes bürgt", reiht aber beide Teile des Ebed-Jahve-Liedes dem Gesamtaufbau der deuterojesajanischen Dichtung ein, den er nachzuweisen sucht. Betrachtet man aber einmal die Form des Gedichtes, so ergibt sich, daß das Gedicht sich zunächst ebenfalls in Doppeldreiern bewegt, dann aber in Sechser (V. 6) und Fünfer (V. 8bf.) übergeht, während das Ebed-Jahve-Lied äußerst

regelmäßig in Doppeldreiern aufgebaut ist. Doch ist zuzugeben, daß auch in spätern Ebed-Jahve-Liedern einzelne Fünfer sich gelegentlich unter die Doppeldreier gemischt finden (z. B. 49, 2b. 4b; 50, 4b. 6 u. a. m.). Von dem Vorangehenden wird es durch die prophetische Einführungsformel „So spricht Jahve" und deren hymnische Erweiterung, die den ganzen V. 1 einnimmt, aufs nachdrücklichste getrennt. Schon Cheyne weist auf den feierlichen Eingang (und auch Abschluß) des Stückes hin. Ebenso zeigt die neue lyrische Einleitungsformel in V. 10, daß dort ein Neues beginnt, so daß keine Möglichkeit vorliegt, V. 8 und 9 dahin zu ziehen. Als Einheit betrachten auch Cheyne und Kittel das ganze Gedicht V. 5—9. Die V. 8 und 9 bilden nämlich als Selbstoffenbarung Jahves die abschließende Ergänzung zu dem gleichartigen Eingang des Gedichtes in V. 6, und rahmen so die im Mittelpunkt stehende Verheißung (V. 6b und 7) ein, auf die dem Dichter alles ankommt.

6 Ich, Jahve, rief dich in Gnaden und 'faßte' die Hand dir,
Und 'formte' und 'schuf' dich zum Bund des Volkes,
zum Licht der Nationen;[1])
7 Zu öffnen blinde Augen, aus der Haft zu befrein, was gefesselt,
Aus dem Kerker, was saß im Dunkeln.

Nun macht Mowinckel (S. 7 und 32), darauf aufmerksam, daß die Epitheta des Werkzeugs Jahves in 42, 5—9 anderwärts auf Kyros oder andere irdische Könige, nicht bloß auf den Ebed-Jahve angewandt werden, was die Versuchung mit sich bringen könnte, in dem Ebed den Perserkönig zu finden, wenn nicht die spätern Ebed-Jahve-Lieder, besonders aber Jes. 53 dies unbedingt verbieten müßten. Für das Gedicht 42, 5—9 ist aber die Übereinstimmung so stark, daß sie fast zwingend wirkt. So heißt es 45, 13 „er wird meine Verbannten entlassen" = 42, 7 „aus der Haft zu befreien, was gefesselt"; 45, 1: „Kyros, dessen Rechte ich faßte" = 42, 6: „ich faßte die Hand dir" (beidemal חזק); 45, 13: „In Gnaden (בצדק) hab ich ihn erweckt" = 42, 6: „Ich, Jahve, rief dich in Gnaden (בצדק)." Wollte man, wie dies bei Deuterojesaja (nach 41, 2) sehr nahe liegt, beidemal צדק „Sieg" wiedergeben, so müßte beidemal bloß לְ statt בְּ gelesen werden. Die beiden Stellen würden dann noch deutlicher auf den streitbaren Gotteshelden Kyros hinweisen. Die Dichtung 42 5—9 auf Kyros zu beziehen hindert Mowinckel einzig V. 6b. „Volksbund", so sagt er, könne bloß von einem Israeliten gesagt werden, denn „Volksbund", so urteilt er S. 32, sei eine königliche Würde: „Der König schließt als Vertreter des Volkes den Bund mit Jahve — und verkörpert ihn in seiner Person (II. Kg. 23, 3 vgl. Ps. 132, 11 ff.; Jes. 55, 3)." Nun ist die Frage, was ברית עם hier und 49, 8 wirklich be-

[1]) V. 6 l. וָאַחֲזֵק, וְאֶצָּרְךָ, וְאֶתֶּנְךָ.

deuten soll, ja eine äußerst umstrittene. Will man nicht nach Duhms Vorschlag ברית als Verschreibung aus einem andern Wort erklären und kann man (trotz V. 5) sich nicht dazu entschließen, עם parallel zu dem nachfolgenden גוים mit „Menschheit" zu übersetzen, so wird man wohl oder übel auf Cheynes Vorschlag, Volksbund bedeute: „the medium or mediator of a covenant between Jehovah and Israel" zurückgreifen müssen, und dann wird es mit Mowinckels Deutung seine Richtigkeit haben. Dagegen scheint mir dessen Bedenken, die Bezeichnung könne nicht auf den Heiden Kyros angewandt werden, keineswegs stichhaltig. Jedenfalls würde sie viel besser als auf die Prophetengestalt des Ebed auf den König Kyros passen, auf den der Prophet selber Jahve alle nur denkbaren Ehrennamen häufen läßt (45, 4). Daß Kyros kein Israelit war, hat Deuterojesaja nicht gehindert, ihn משיח zu nennen (45, 1). Wenn auch dieser Ausdruck zu Deuterojesajas Zeit noch nicht die eschatologische Bedeutung gewonnen hat, die ihm später anhaftet, so ist er doch Beinamen der Könige Israels als von Jahve eingesetzter Fürsten (1. Sam. 2, 35; 12, 3–5; 24, 7); auch ist ja Kyros' Aufgabe durch und durch eine messianische; er ist König „von Gottes Gnaden" (בצדק 45, 13) und wird die Heilszeit herbeibringen (43, 3ff.); ja, der Prophet nimmt sogar seine künftige Bekehrung zur Jahve-Religion als sicher in Aussicht stehend an (45, 4). Es ist somit nicht einzuseheu, warum nicht anch die königliche Funktion der „Bundesvermittlung" ihm zugesprochen worden sein sollte, wobei immer noch die Frage offen bleibt, ob man nicht doch mit Marti עם = Menschheit fassen und den Bundbringer vom Volk Israel auf alle Völker ausdehnen will, was wiederum auf Kyros sehr wohl anwendbar war; erscheint doch auch der Messias (Jes. 9, 1) als Licht für die, die im Dunkeln sitzen, was mit dem אור גוים (V. 6b) sachlich übereinstimmt. Ist so der Ausdruck ברית עם durchaus auf Kyros anwendbar, so schwindet auch das letzte Bedenken, in dem Angeredeten von 42, 6f. statt des Ebed den Perserkönig zu suchen. Dazu kommt noch, daß im Schlußstück (V. 8 und 9) das Motiv von der Ehre Jahves auftaucht, das in den Ebed-Jahve-Liedern ganz selten und unbestimmt (etwa 49, 4b–6), dagegen in den Kyros-Liedern regelmäßig wiederkehrt (41, 4. 22. 27; 44, 24ff.; 45, 5. 11f.; 46, 9; 48, 12–16). Es scheint diese Verwendung des Offenbarungsstils geradezu zu den Kennzeichen der Kyros-Lieder zu gehören. Endlich scheint in 42, 9 die Gegenüberstellung des „Alten" und des „Neuen" sich (trotz Stärk[1]) S. 85), wie in 41, 21 ff., auf Kyros zu beziehen: das „Alte" = frühere Weissagungen von Kyros Erscheinen, die schon in Erfüllung gegangen sind, das „Neue" = die erwartete, eben jetzt herannahende Eroberung und Zerstörung Babels durch eben diesen

[1]) W. Stärk, Die Ebed-Jahve-Lieder 1913.

Kyros. Daraus scheint mir mit großer Wahrscheinlichkeit hervorzugehen, daß 42, 5—9 sich auf Kyros bezieht und bestimmt ist, diesem zu allen andern göttlichen Ehrennamen (45, 4) auch dèn des ברית עם beizulegen. Wenn Kyros den göttlichen Auftrag erhält: „die blinden Augen zu öffnen", so ist das genau so gut bildlich zu verstehen, wie wenn es vom Ebed gesagt würde: Die Taten des Perserkönigs werden dem blinden Israel die Augen öffnen für Jahves Heilsabsichten.

Einige Beziehung zu Kyros hat auch die Verheißung 43, 1—7, die den verheißungsvollen, in drei Strophen gegliederten und im Offenbarungsstil eingeleiteten Ausklang des Scheltwortes 42, 18—25 bildet. Kein Preis, so wird im Mittelpunkt der Verheißung gesagt (V. 3 und 4) ist Jahve zu hoch, wenn es Israel gilt:

„Für dich geb' ich Ägypten zum Lösgeld, Kusch und Saba
an deiner Statt."

Ältere (Knobel, Gesenius) und neuere (Duhm, Marti, Stärk, Cheyne) Ausleger sind darin einig, daß hier die Erwartung des Propheten zum Ausdruck komme, Jahve werde den Kyros für den Verlust, den er durch die Freilassung der Juden erleiden werde, durch Eroberungen in Afrika entschädigen. Verschieden sind bloß die Ansichten darüber, ob der Prophet von bestimmten Absichten des Kyros auf afrikanische Eroberungen weiß, wie Herodot sie andeutet (I 153) und Kyros Sohn, Kambyses, sie wirklich ausgeführt hat, oder nur im allgemeinen diesem Weltherrschaftspläne zuschreibt, wie Duhm wohl richtig annimmt. Sicher ist auf jeden Fall, daß der Prophet auch hier an Kyros denkt, ohne ihn zu nennen. Angeredet ist zwar in dem Gedicht Israel; es soll durch die Größe des Preises, den Jahve für es zu zahlen bereit ist, dessen Huld und Gnade erkennen (43, 1) und aus dieser Erkenntnis den Mut und die Kraft zum Glauben schöpfen. Allein auch das Kyros-Lied κατ' ἐξοχήν (44, 24—28) richtet sich an Israel (im hymnischen Stil) und endet mit einem Hinweis auf Kyros (44, 28).

Keinerlei Beziehung auf Kyros hat dagegen das Gedicht 43, 16—21, wo zwar auch das „Frühere" und das „Künftige" einander gegenübergestellt werden, wie sonst immer mit Bezug auf den Siegeslauf des Kyros, hier aber, wie Stärk (S. 81) überzeugend nachgewiesen hat, in völlig anderer Bedeutung. Das „Frühere" bedeutet hier die letzte Vergangenheit Israels, oder vielleicht noch besser (nach Duhm) die Wunder des Auszugs aus Ägypten, das „Neue" die beim Auszug aus Babel zu erwartenden Machttaten Jahves, den Oasenweg durch die Wüste.

Eher scheint 44, 7 an die Kyros-Verheißung von 41, 21 ff. zu erinnern, ohne daß ich das Stück, dem es angehört (44, 6—20) geradezu als Kyros-Lied in Anspruch nehmen möchte, so wenig wie 45, 20 f. wegen des מאז, das man vielleicht auf des Kyros kriegerische Erfolge,

ebensogut aber auch auf die vorher (45, 18f.) erwähnten Großtaten Jahves bei der Weltschöpfung beziehen kann.

Ebenso ist mir die Beziehung von 48, 3 und 6 auf Kyros zweifelhaft. Das „Frühere" dürften hier wohl eher die Drohungen alter Propheten gegen Jerusalem, das „Neue" Deuterojesajas eigene Verheißungen von der Heimkehr und dem Oasenweg sein, in denen die Kyros-Weissagungen natürlich inbegriffen, aber nicht besonders hervortretend sind. Ebenso ist nicht zu den Kyros-Liedern zu rechnen 49, 24—26, trotz der von Sellin aufgenommenen Erklärung Hitzigs zu der Stelle (V. 24). Ich sehe vielmehr in der Frage

„Wird dem Helden der Raub genommen? entrissen
der Fang dem Starken?"

eine sprichwörtliche Redensart der Exulanten in der Art von Ez. 18, 2. Der „Starke" ist ursprünglich der Chaldäer, dem auch Jahve seine „Beute" nicht zu entreißen vermag. Deuterojesaja setzt diesem hoffnungslosen Pessimismus sein „Dennoch" (V. 25) entgegen. An Kyros denkt weder er, noch taten dies die ursprünglichen Leser des Gedichts, das übrigens mit V. 22f. eine Einheit bildet.

II.

Die Kyros-Lieder gehören keiner einheitlichen literarischen Gattung Deuterojesajas an. Es finden sich unter ihnen Verheißungen an Israel (44, 24—28; 48, 12—16; 42, 5—9), Verheißungen an Kyros selbst (45, 1 8); Gerichtsworte (41, 1—5 und 41, 21—28); aber auch so komplizierte Mischgattungen, wie 46, 1—13, worin von Jahve gesprochene Trostworte (V. 3f. und 12f.) eine Kyros-Verheißung umrahmen (V. 9—11), während ein kurzes Spottlied auf die Götzen Babels (V. 1f.) das Ganze statt eines Hymnus oder einer lyrischen oder prophetischen Formel einleitet. (Nicht in den Zusammenhang gehören V. 5—8, die 40, 18ff. nachgebildete Beschreibung der Götzenfabrikation.)

Ähnlich kunstvoll und verwickelt aufgebaut erscheint das Gedicht 45, 9—13. Ein Doppelscheltwort (V. 9f.), das offenbar ähnlich wie 49, 24ff. an ein unter den Verbannten gebräuchliches Sprichwort anknüpft, in dem die ganze hoffnungslose Verbitterung der von Jahve so sichtbar Gezüchtigten sich zusammendrängte, leitet über zu einem Orakel (V. 11ff.), das durch die übliche prophetische, stark hymnisch erweiterte Einleitungsformel eingeführt und ebenfalls in prophetischer Form abgeschlossen wird, aber keine bestimmte Adresse trägt. Doch können unter den „ihr" (l. תִּשְׁאָלוּנִי u. str. עַל־בָּנַי) wohl nur die Exulanten angeredet sein, deren Skepsis gegenüber der Sendung des Kyros der Prophet durch den Hinweis auf Jahves Schöpfergröße zum Schweigen bringen will.

Trotz dieser Unterschiede, die es verbieten, von einer besondern

Gattung der Kyros-Lieder zu sprechen, so wenig als man von einer solchen der Ebed-Jahve-Lieder, der Zionslieder oder dergl. reden darf, weisen die Kyros-Lieder doch gewisse gemeinsame Züge in Aufbau und Gedankenfolge auf, die sie aus ihrer Umgebung als etwas Besonderes heraustreten lassen, wenn auch nicht in entfernt demselben Maße wie etwa die Ebed-Jahve-Lieder. Die Erwähnung des Kyros geschieht im ganzen Buch Deuterojesajas, wie schon Orelli nachdrücklich hervorgehoben hat, nirgends in der Art, daß von ihm als von einer neuen und erst noch besonders einzuführenden Gestalt gesprochen würde, etwa so, wie der Davidssohn der Zukunft in Jes. 9 und 11 geheimnisvoll angekündigt wird, oder auch in der Art, wie die Ebed-Jahve-Lieder ihren Helden vorstellen. Vielmehr erscheint er überall als der längst bekannte, gleichsam die Voraussetzung, auf der der Prophet fußt. Er ist „der Held des Tages, den man garnicht mit Namen zu nennen braucht, um verstanden zu werden, wenn man auf ihn anspielt" (41, 2ff. 25). Wo sein Name genannt oder gar er selber angeredet wird, geschieht es sozusagen beiläufig, selbstverständlich, was bei einem Propheten Israels doch höchst auffallend ist. So z. B. bildet in dem ersten Gedicht, in dem Kyros mit Namen genannt wird (44, 24 – 28), der Doppeldreier (V. 28a), der von diesem handelt,

„Der zu Koresch spricht: „Mein 'Freund!' (l. רֵעִי) was ich
will, wird er alles vollbringen,"

den Superlativ zu den in den vorangehenden Versen genannten Machttaten Jahves, der Wiederaufrichtung Jerusalems (V. 26b) aus Schutt und Trümmern (str. nach Kittel in V. 26 וּלְעָרֵי יְהוּדָה תִּבָּנֶינָה und V. 28b) und der Austrocknung der Meerestiefe (V. 27), wobei man keineswegs an „Israels jetzige Notlage" (Duhm) sondern an den Durchgang durchs Schilfmeer (wie 43, 16, aber auch 50, 2 und 51, 10f.) und in letzter Linie an den Mythus vom Kampf mit dem Chaos (51, 10a) zu denken hat. Größer noch als diese beiden Wunder ist das dritte, daß Kyros, der heidnische König, Jahves Freund heißen und seinen Willen ausrichten soll.

Auch in der eigentlichen Kyros-Verheißung (45, 1 – 8) wird zwar als Zweck der Sendung des Perserkönigs eindrücklich bekannt gegeben (V. 6):

„Daß sie's merken vom Sonnenaufgang und vom Abend,
daß keiner als ich;
Ich, Jahve, bin's und sonst keiner."

Aber auch diese Selbstoffenbarung Jahves klingt hymnisch aus in die Aussage (V. 7):

„Der das Licht schuf und formte das Dunkel Heil wirkt
und Unheil schafft,"

welche Ausdrücke seit Saadja als Bezugnahme auf den Dualismus der persischen Religion, der Kyros angehörte, verstanden wurden, eine Meinung, die noch von Orelli verteidigt, dagegen von Cheyne, Duhm und Marti einmütig abgelehnt wird. Vielmehr wendet sich V. 7 in enger Verbindung mit V. 6 an die Völker im allgemeinen, die aus der weisen Verteilung guter und schlimmer Schicksale und Zeiten Jahves Größe ebenso erkennen werden, wie aus der Auswahl und Sendung des Kyros im besondern.

Schließlich bildet auch in dem durch ein Doppelscheltwort (V. 9f.) eingeleiteten, offenbar an die Exulanten gerichteten Orakel 45, 9—13, das den Pessimismus bekämpfen soll, der es nicht vermag, in Kyros das auserwählte Rüstzeug Jahves zu erblicken, die Aussage über Kyros (V. 13) den Gipfelpunkt des Jahve-Spruchs (V. 12): Derselbe Gott, dessen Schöpferwille Erd' und Himmel ins Dasein rief und erhält, hat Kyros berufen zum Werke des Wiederaufbaus und der Befreiung. Auch hier ist somit die Kyros-Verheißung in einen größern Zusammenhang gestellt, der ihre Bedeutung unterstreicht, aber gleichzeitig so verhüllt, daß sie rein religiös, nicht politisch wirkt.

Etwas anders verhält es sich wenigstens scheinbar bei den Gerichtsworten. Faßt man das erste derselben (41, 1—13) als Einheit, so erscheint die Erwähnung des Kyros hier wirklich nur einleitungsweise (V. 2—5), während den Hauptteil der Dichtung (V. 8—13) das Trostwort an Israel einnimmt, in dem nichts an die Sendung des Kyros erinnert. Möglich wäre allerdings, was die neue lyrische Einleitungsformel mit der Anrede an Israel-Jakob (V. 6) nahelegt, daß die Dichtung 41, 1—13 vom Propheten aus 2—3 ursprünglich selbständigen Stücken nachträglich zusammengestellt worden wäre [1]). Ähnlich steht es mit der zweiten Disputation (41, 21—28). Nur beiläufig (V. 25) wird von Kyros gesprochen, um so stärker aber nachher die Überlegenheit Jahves über die Götzen und ihre Weissagungen betont. Doch ist auch hier nicht zu übersehen, daß der Hinweis auf Kyros den Hauptbeweis für Jahves Behauptung bildet, daß er, Jahve, allein richtige Weissagung gegeben habe.

Die Beschreibung des Kyros-Zuges (V. 2f. und V. 25) und die verschiedenen Epitheta, die dem Perserkönig gegeben werden endlich, beweisen ganz klar, sowohl für den heutigen, wie für den ursprünglichen Leser der Gedichte, welchen Eindruck sein Erscheinen auf den Propheten gemacht und welche Bedeutung er ihm beimißt: Der Sieg heftet sich an seine Sohlen (צדק V. 2 sicher nach Duhm = Sieg; nicht mit Budde (bei Kautzsch) in צדיק zu verbessern), Völker und Könige zerstieben vor seinem Schwert und Bogen (V. 2), er „zerstampft die

---

[1]) Vgl. L. Köhler, Deuterojesaja (Beihefte z. ZAW. 1923).

Satrapen wie Lehm" (V. 25; l. וְיָבֹס), er jagt hinter ihnen her, wie eine Naturgewalt:

„den Pfad mit den Füßen kaum streifend" (V. 3).

Hier wird klar, was für ein Bild dem Dichter vor Augen steht, wenn er den Perserkönig schildert. Wie ein Gott oder Dämon schwebt Kyros über dem Boden; daher die unerhörte Schnelligkeit seiner Kriegszüge. Wenn Budde (bei Kautzsch) אֹרַח in אֹרֵחַ verwandelt und übersetzt: „Kein Wanderer träte in seine Spuren", wobei er an die schwindelnden Gebirgspfade denkt, über die den Kyros, wie später einen Hannibal oder Suwarow seine Kriegszüge führten, so verdirbt er gerade das, was an dem Kyros-Bild das Bezeichnendste ist: seine übernatürliche Größe. Richtiger urteilt da Duhm (zu 45, 7) „Cyrus ist für ihn eine Lichtgestalt, die weder Vater noch Mutter hat". Mythisch ist wohl auch die Bezeichnung des Kyros als des Mannes „aus dem Osten" (41, 2. 25), während er in Wirklichkeit vom Norden kam. Vom Norden her, vom Götterberg, naht ja nach der prophetischen und vorprophetischen Eschatologie „der Feind", d. h. das Gottesheer, das zum Gericht erscheint (s. Greßmann, Ursprung der Eschatologie 187 ff.); vielleicht hat Deuterojesaja geflissentlich den Norden gegenüber dem Osten zurücktreten lassen (vgl. V. 25), um dieser Erinnerung an die Gerichtsweissagung auszuweichen. Von Osten kommt das Licht und das Heil; nach Osten orientiert man sich, besonders beim Gebet (in Babel; s. Jastrow, Religion Babyloniens II 768). Als Lichtbringer und Sonnenheld, als Siegfried oder Simson aber erschien der Perserkönig dem Propheten, und unter diesem Bilde stellt er ihn auch dar. Daher kann er ihn auch ohne Bedenken „das Licht der Nationen" nennen (42, 6 b) und ihm unmittelbare göttliche Offenbarungen zuschreiben (45, 1).

Wo eine Kyros-Verheißung im Mittelpunkt steht, wie in 48, 12—16 und 42, 5—9, da erscheint sie sonderbar kurz und gedrängt und gleichsam sorgfältig in vielfach erweiterte und gehäufte Einleitungs- und Schlußformeln gehüllt, als ob der Dichter sich scheue, eine so bedeutsame und in mancher Hinsicht grundstürzende Neuigkeit nur so kurzweg auszusprechen. Völlig verkehrt ist es natürlich, dies, wie Duhm es tut, auf das Pathos des Propheten zurückzuführen, das „sich an sich selbst nährend so gewaltig anschwillt, daß er kaum dagegen schreiben kann" (Duhm zu 44, 24—27); vielmehr herrscht hier, wie überall bei Deuterojesaja, eine bewußte Absicht, die planvoll auf ihr Ziel losgeht. So hat das Gedicht 48, 12—16 nicht weniger als 3 Einleitungsformeln, nämlich 1. eine lyrische Anrede (V. 12 a), 2. eine hymnisch erweiterte Selbsteinführung Jahves (V. 12 b—13) und 3. eine lyrische Anrede (V. 14 a), die an die Einleitungsformeln der Gerichtsworte (41, 1 und 2 b) erinnert. Eine durch verschiedene Zusätze entstellte und daher im MT. völlig unverständliche Selbstoffenbarung Jahves bildet dann wiederum den

Abschluß des Stückes (V. 15f.; str. V. 16aα und 16b und in 16aβ מֵראשׁ), so daß als Kern übrig bleibt der Doppeldreier:

„'Mein Freund' vollführt 'meinen' Plan, an Babel und der 'Brut' der Chaldäer."

(l. אֹהֲבִי, חֶפְצִי und זֶרַע und str. יהוה); der folgende Doppeldreier (V. 15) gehört, trotz seiner Bezugnahme auf Kyros, schon zu der abschließenden Selbstoffenbarung Jahves.

Ganz ähnlich gebaut ist, wie bereits oben nachgewiesen, 42, 5—9: eine ganz kurze Verheißung (V. 6f.), eingebettet in hymnisch erweiterte Einleitung (V. 5) und kurze Selbstoffenbarung Jahves am Anfang und ebensolche am Schluß (V. 8f.), die anscheinend, wie 48, 15f., auf einen allgemeinen Gedanken, den Weissagungsbeweis und die Gegenüberstellung von „Altem" und „Neuem" überlenken und somit wohl die Hauptabsicht des Gedichts verschleiern soll.

Längst beobachtet und von Kittel (ZAW. 1898, S. 149) ausführlich erörtert ist die Verwandtschaft von 44, 28—45, 4 in Sprache und Stil mit dem Kyros-Zylinder. Kittel hat auch überzeugend nachgewiesen, daß diese Verwandtschaft sich daraus erklärt, daß Deuterojesaja sich hier des babylonisch-persischen Hofstils, den Kyros auf sich selber angewandt wissen wollte, bewußt selbst bedient. Hervorzuheben ist namentlich auch, daß gewisse charakteristische Ausdrücke des Kyros-Zylinders auch in andern Kyros-Liedern vorkommen, so החזיק ביד (45, 1 = 41, 13; 42, 6), קרא בשם (45, 3 und 4 = 41, 25); allerdings auch in einigen nicht zu den Kyros-Liedern zu rechnenden Gedichten, wie 43, 1. Der Hofstil scheint Deuterojesaja durchaus geläufig gewesen und auch über die Kyros-Lieder hinaus von ihm verwendet worden zu sein.

III.

Faßt man diese verschiedenen Beobachtungen — genaue Kenntnis von Kyros, seinen Taten und Kriegszügen (41, 2f. 25; 46, 11), Bewunderung für deren Methoden und Erfolge (42, 6f.; 43, 3f.; 45, 2f.), Schilderung unter mythologischen Bildern (41, 2. 25; 45, 1; 46, 11), Ehrennamen, die sonst nur Israeliten zukommen (42, 6; 45, 1), unmittelbare Orakel an Kyros selbst (45, 1—4) und doch vorsichtige Verhüllung der Verheißungen und Wünsche (42, 6f.; 48, 14), Hofstil in der Anrede (44, 28a; 45, 1—4), knappe Zusammenfassung der Hauptsache bei feierlicher Aufmachung (41, 1—13. 21—28; 42, 5—9; 45, 9—13; 48, 12) — zusammen, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, als befolge Deuterojesaja in diesen Liedern, die sich mit dem Perserkönig befassen, einen ganz bestimmten Plan, der sie ebenso sehr wie die Ebed-Jahve-Lieder aus den übrigen Dichtungen heraushebt. Es fällt nämlich auf, daß in andern Reihen seiner Dichtungen der Prophet ganz anders auf-

tritt. So z. B. in den Ebed-Jahve-Liedern, wo Einleitungsformeln mit Ausnahme von 49, 1, das lyrisch eingeleitet ist (הֵן in 42, 1 und הִנֵּה in 52, 13 wird man kaum als solche bezeichnen dürfen), Schlußformeln überhaupt fehlen. Aber auch in den Zionsliedern, z. B. 49, 14—21; 51, 17—23; 52, 7—12, wo der Dichter seine Gedanken viel weniger gewunden ausdrückt, als in den Kyros-Liedern.

Die Kyros-Lieder haben somit, ganz abgesehen von ihrem Gegenstand, obwohl sie keine besondere Gattung bilden, doch ihren besondern Stil. Wie stark er am babylonischen Hofstil orientiert ist, ist oben ausgeführt worden. Doch diese Anlehnung allein macht sein Wesen nicht aus, so wenig wie das angebliche Pathos und die „lyrische Anlage" des Propheten. Dagegen mag man sich fragen, ob nicht wenigstens für diese Gedichte Duhm recht hat, wenn er von Deuterojesaja sagt „man vermißt die Zucht der öffentlichen Volksrede"; so wenig man nämlich diese Behauptung verallgemeinern und den Propheten als bloßen Schriftsteller darstellen darf, wie dies im Anschluß an Duhm die meisten neuern Ausleger tun, so wenig kann man sich gerade die Kyros-Lieder vor einer Gemeinde oder Versammlung von zufälligen Hörern vorgetragen denken. Dazu sind sie zu fein geschliffen und zu planvoll aufgebaut. Nein, wie die Ebed-Jahve-Lieder, so sind auch die Kyros-Lieder zum Lesen, nicht zum Hören bestimmt. Greßmann (Komposition usw.) hat darauf aufmerksam gemacht, daß in den Kyros-Weissagungen zuweilen versteckte Drohung gegen Babel enthalten sei. Wer Kyros so willkommen hieß, wie der Dichter von 41, 1—5 und 44, 24—28, wer ihm nicht nur den Sieg über die Völker (41, 2) sondern auch die verborgenen Schätze (45, 3) sc. des Weltreichs Babel verheißt, wer sogar seine Taten als „Städtebrecher" (45, 1 f.) feiert und auf sein Eintreten für Israel-Juda so bestimmt zählt (45, 13), wie Deuterojesaja dies tut, der brauchte nicht einmal ein Drohwort wie 48, 14b auszusprechen, um als Feind des Reiches Nabunaids erkennbar zu sein. Daß solche Drohung sich, wenn der Prophet wirklich in Babel lebte, wie ich vorläufig annehmen möchte (trotz Duhm, Marti und Hölscher) vor dem Fall der Stadt nicht offen hervorwagen durfte, ist wohl einleuchtend. Deshalb, so müßte man folgern, hat der Dichter ihnen eine Form gegeben, in der sie unanstößig, jedenfalls aber der Aufmerksamkeit der babylonischen Obrigkeit tunlichst entzogen waren. So würde sich erklären, weshalb von Kyros nur so nebenbei gesprochen wird. Allein diese Erklärung geht denn doch allzusehr von der Voraussetzung aus, daß Deuterojesaja gleich einem heutigen Literaten, in der Stille seines Studierzimmers geharnischte Drohungen gegen Babel verfaßt, sie aber in einer Form veröffentlicht habe, in der sie ihn nicht mit dem Staatsanwalt in Konflikt bringen konnten. Wenn Bedrohung Babels sich damals noch nicht offen hervorwagen durfte, so durfte sie

es gewiß auch nicht in Form von Kyros-Weissagungen, wie z. B. in dem Gedicht 45, 1—8 enthalten sind oder gar in 48, 14b! Oder wie soll man sich denken, daß ein Dichter wie der des Spottliedes auf Nabunaid (46, 1) der Rache der Chaldäer entgangen sein könnte, wenn ihre Macht überhaupt noch bestand? Das eine war so gefährlich wie das andere, und der „verhüllende" Stil wäre gegen diese Gefahr ein sehr unvollkommenes Schutzmittel gewesen.

Die Kyros-Lieder müssen gewiß vor dem Einzug Kyros in Babel (am 3. Marcheschwan 539) entstanden, aber ebenso gewiß nicht vor diesem Datum öffentlich bekannt geworden sein, wenigstens nicht in Babel. Die Rücksicht auf babylonische Rache hat den Autor gewiß nicht zur Wahl seiner Schreibweise bestimmt. Der Stil der Kyros-Lieder wurde, wie im Grunde jeder Stil, bestimmt durch die Leser, denen die Gedichte zugedacht waren. Die Frage ist somit die: wer waren diese Leser, an die der Prophet zunächst dachte? Die einfachste und nächstliegende Antwort ist: die Gola oder die Reste des jüdischen Volkes überhaupt in Babel, Palästina und der ganzen Welt. Wirklich kämpft der Prophet ja in ihnen förmlich mit seinen Glaubensgenossen, um ihnen den fremdartigen Gedanken mundgerecht zu machen: der Heide Kyros ist Gottes auserwähltes Rüstzeug. Allein dies erklärt in keiner Weise den besondern Stil der Gedichte, wie er oben nachgewiesen wurde. Vielmehr scheint dieser dadurch bestimmt, daß der Dichter die Lieder eigentlich für eine ganz andere Adresse bestimmt hatte, als die unter der wir sie heute finden. Welches diese war, soll im folgenden nachzuweisen versucht werden.

Längst ist aufgefallen, daß die Kyros-Lieder in die erste Hälfte des deuterojesajanischen Buches zusammengedrängt sind (das letzte findet sich in Kap. 48), ja, daß überhaupt „die Person des Cyrus von Kap. 49ff. an nicht mehr im Mittelpunkt der Debatte steht" (Staerk, Ebed-Jahve-Lieder), richtiger noch, daß sie ganz verschwindet. Man erklärt sich das so, daß man annimmt, die Ereignisse hätten von selbst den Propheten der Notwendigkeit überhoben, die „Bedeutung des Cyrus im göttlichen Heilsplan gegen den Widerspruch und Unglauben der Zeitgenossen zu verteidigen" (Staerk a. a. O.). Dies setzt voraus, daß, wie namentlich die Reihenfolge der Ebed-Jahve-Lieder zeigt, die Gedichte Deuterojesajas tagebuchartig, ohne innere oder äußere Verknüpfung, aber vermutlich doch in der Reihenfolge der Entstehungszeit aneinander gefügt wurden und in dieser Reihenfolge auf uns gekommen sind. Da, entgegen den Versuchen von Budde und Marti, einen planmäßigen Aufbau des ganzen Buches nachzuweisen, sich bei konsequenter Durchführung der durch Greßmann angebahnten Absetzung der einzelnen Lieder gegen einander keine andere Ordnung, als die zeitliche Aufeinanderfolge als wahrscheinlich erweist, so ist man versucht, für die

einzelnen Gedichte eine Datierung zu suchen. Der Dichter, von dessen Lebensschicksalen wir aber so gar nichts wissen, bietet uns dafür viel zu wenig Handreichung. Einzig das nimmt man, soweit ich sehe, als feststehend an, daß 40—48 vor, 49—55 nach der Eroberung Babels durch Kyros (539) anzusetzen seien.

Indessen scheint mir dieser Schluß allzusehr auf der Annahme zu basieren, daß die Kyros-Lieder einzig und allein für Israel-Juda, in dem oben genannten apologetischen Interesse verfaßt seien. Wie aber, wenn der Grund, weshalb von einem ganz bestimmten Punkt in Deuterojesajas Leben an Kyros für ihn seine Bedeutung verloren hat, ein ganz anderer wäre, als die mittlerweile eingetroffene Erfüllung dieser Weissagungen? Beachtet man nämlich, daß die Ebed-Jahve-Lieder häufiger werden, sobald die Kyros-Lieder verschwinden (42, 1—4 gegen 49, 1—7; 50, 4—9; 52, 12—53, 12) und daß auch in den übrigen Gedichten das Motiv: Jahve hat den Willen, seinem Volke zu helfen, gegenüber dem frühern, daß er die Macht habe, dies zu tun, in den Vordergrund tritt (Staerk a. a. O.), so kommt man von selbst zu der Vermutung, daß dem Propheten das andere, das prophetische Werkzeug, das er selbst in seiner Person darstellt, also die geistige Macht im Gegensatz zur äußern, weltlichen, um so wichtiger wird, je mehr das erste, das königliche zurücktritt. Man geht wohl nicht fehl, wenn man vermutet, daß Kyros in einem gewissen Augenblick die Juden Babels enttäuscht hat, indem er nicht das wurde, was Deuterojesaja gehofft und, gestützt auf die göttlichen Orakel, bestimmt erwartet hatte. Auf diese „Stimmung enttäuschter Hoffnung nach der Entscheidungsschlacht" hat am deutlichsten Staerk hingewiesen. Fraglich ist nur, ob diese Enttäuschung einzig auf Seiten der Judenschaft und nicht ebensosehr beim Propheten selbst vorlag. Ist dies aber der Fall, so folgt daraus, daß der Augenblick dieser Enttäuschung nicht unbedingt mit dem der Eroberung Babels i. J. 539 zusammenfallen muß. Es wäre sehr wohl denkbar, daß Deuterojesaja schon **vor** diesem Zeitpunkt zur Einsicht gelangt wäre, daß Kyros nicht in dem Maße seinen Erwartungen entspreche, wie er zu hoffen sich berechtigt geglaubt hatte. Damit fällt denn auch die Notwendigkeit dahin, anzunehmen, die Kap. 40—48 seien vor, 49—55 unmittelbar nach 539 entstanden. Ohnehin bliebe für diese Kapitel ein allzu kurzer Zeitraum zwischen der Eroberung Babels und der ersten Heimkehr unter Scheschbazar zur Verfügung, was bekanntlich eine Reihe von Auslegern (z. B. Cornill und Kittel) zu der Annahme bewogen hat, die betreffenden Stücke seien erst in Jerusalem geschrieben worden. Meine Vermutung, die „Enttäuschung" falle nicht mit dem Zeitpunkt des Falles Babels zusammen, würde außerdem erlauben, die vielumstrittene Stelle 52, 11 befriedigend zu deuten. Das leidenschaftliche

Drängen zum Auszug aus Babel, um nicht in den großen Zusammenbruch hineingezogen zu werden, und die unverhohlene Abneigung gegen die götzendienerische Stadt haben doch nur dann einen Sinn, wenn Babel noch besteht und eine erst einzunehmende Gegnerin ist. Hat aber nicht der Verlauf der Ereignisse im großen, sondern eine andere, mehr persönliche Erfahrung den Propheten an Kyros irre werden lassen, so darf man weiter vermuten, der Grund der Enttäuschung des Propheten liege darin, daß Kyros schon ehe Babel erobert war, dem Propheten eine klare und bestimmte Absage auf dessen Vorschläge erteilt habe. Das war natürlich nur möglich, wenn der Perserkönig davon Kenntnis hatte, was man von ihm erwartete, d. h. wenn er die auf ihn bezüglichen Orakel Deuterojesajas kannte, oder der Prophet wenigstens annehmen durfte, der König müsse sie kennen. Daß Deuterojesaja wirklich der Meinung war, Kyros wisse genau, was Jahve mit ihm vorhabe, geht aus zahlreichen Stellen der Kyros-Lieder deutlich hervor; man muß nur Aussagen wie 45, 1—4 und 44, 28 nicht als poetische Bilder, sondern als das auffassen, was sie nach Deuterojesajas Meinung sein sollen: Orakel an den Perserkönig. Ein Orakel hat aber nur dann einen Sinn, wenn es dem zu Ohren kommt, für den es bestimmt ist. Die Vermutung, Deuterojesaja habe seine Kyros-Lieder nicht als Stilübungen oder poetische Verbrämung schöner Trostworte für die Gemeinde der Exulanten gedichtet, sondern sie seien von ihm wirklich als das angesehen und behandelt worden, was sie der Form nach sind, als Gottessprüche, die er, der Prophet, in Jahves Auftrag an ihre Adresse zu bringen hatte, ist somit nicht von der Hand zu weisen. So wenig es jemandem einfallen wird, zu behaupten, daß Jeremia seine Drohungen gegen einen Jojakim (Jer. 22, 13—19) nur zur Erbauung einiger Leser seiner Gedichte verfaßt habe, so wenig ist man berechtigt, Deuterojesaja als frommen Skribenten oder Dachstubenpoeten aufzufassen, der zur Entlastung seines Gemütes oder zum Trost der Gemeinde schrieb. Der Mann, der in den Liedern vom Knecht Gottes sein Schicksal schildert, war ein Mann der Tat, der wirken und auf den Gang der Ereignisse Einfluß im Sinne Jahves gewinnen wollte, wie nur einer der alten Propheten. Damit ist auf einen Schlag die Frage, warum die Kyros-Lieder in ihrer ganzen Art sich so sehr von den übrigen Gedichten Deuterojesajas unterscheiden, also das Problem des „verhüllenden" Stils (s. o. S. 266ff.) in ein neues Licht gerückt, vor allem auch die des Hofstils in 44, 24—28 und 45, 1—8: In dieser Form und nur in dieser, konnte der Prophet hoffen, das Ohr des Königs zu erreichen, bediente sich Kyros doch selbst, wie der Kyros-Zylinder zeigt, geflissentlich dieser damals wohl im ganzen Orient allgemein an den Höfen üblichen Verkehrsform, ja selbst der Sprache des unterworfenen Landes. Diese an-

zuwenden war dem Prophet verwehrt, denn er sprach im Namen Jahves, des Gottes der Hebräer; umso mehr Grund hatte er, soweit es möglich war, die Form zu wahren. Er mußte entweder, sich der höfischen Sitte anpassend, seinen Spruch direkt an Kyros richten (45,1—8), vielleicht geradezu von diesem aufgefordert; ein Orakel irgend eines Gottes ist dem Menschen des Altertums in kritischer Lage immer willkommen. Er konnte aber auch der Aufforderung an den König die Form einer Verheißung an seine Gemeinde geben (41, 1—5. 21—28; 46, 1—13; 45, 9—13); so hat auch Jeremia seinen Abschiedsgruß an Joahas (Jer. 22, 10) in die Form einer Klageaufforderung an das Volk gekleidet. Oder er konnte, ohne den hohen Namen zu nennen, eine kurze Verheißung in eine Fülle von einleitenden und ausklingenden Gottesworten stellen und sie in dieser feierlichen Verpackung unmittelbar an den König richten (42, 5—9; 48, 12—16), ein Verfahren, das sein Vorbild in Jer. 23, 1—8 hat, wo in einem Wortspiel (צדקיה = יהוה צדקנו) eine Mahnung an Zedekia verhüllt ist. Sicher ist auf jeden Fall, *daß alle diese Lieder ebenso sehr für Kyros, wie für Deuterojesajas Glaubensgenossen bestimmt* sind. Hat aber Deuterojesaja seine Orakel für Kyros bestimmt, so mußte er irgendwie dafür sorgen, daß die Gedichte an ihre Adresse kamen. Das konnte mündlich geschehen in der Art, wie Jesaja dies Ahas von Juda gegenüber tat (Jes. 7, 3f.), oder auch schriftlich nach dem Vorbild Jeremias (Jer. 36), der dem König eine Abschrift seiner Gedichte in die Hände spielen ließ. Die Möglichkeit hiezu war gewiß nicht ausgeschlossen. Nachdem durch Evil Merodach's Verfügung vom Jahr 562 die judäischen Prinzen und mit ihnen die Vornehmen unter den Exulanten an den chaldäischen Hof gekommen waren, gab es gewiß auch für einen Mann von der das geistige Durchschnittsmaß seiner Volksgenossen weit überragenden Bedeutung und vermutlich auch sozialen Stellung Deuterojesajas Mittel und Wege, wenigstens mit einem Schriftstück bis zu Kyros vorzudringen. Man darf die mythischen Bilder und Vergleiche, in denen der Prophet von seinem Helden spricht, nicht als Beweismittel dafür anwenden, daß Deuterojesaja den Kyros gar nicht persönlich habe kennen können. Man denke nur an die Vergötterung, die den Pharaonen und den assyrischen Königen zu teil wurde, so wird man finden, daß die Ausdrücke, die Deuterojesaja Kyros gegenüber braucht, noch verhältnismäßig nüchtern sind.

Die Aufnahme, die Kyros diesen Orakeln bereitet hat, muß nun aber den Propheten aus allen Himmeln gestürzt haben. Das könnte vielleicht damit zusammenhängen, daß Deuterojesaja im letzten seiner Kyros-Lieder (48, 12—16) von dem König die Vollziehung der Rache an Babel erwartet, was in keiner Weise zu des Kyros eigenen Plänen

und Absichten paßte (s. Sellin[1]) S. 182f.). Gewiß hat er später im Sinne Deuterojesajas gehandelt, als er die Gola unter Scheschbazar nach Jerusalem entließ, übrigens, wie Sellin an Hand der Angaben des Kyros-Zylinders nachgewiesen hat, durchaus nicht als die erste der von den Chaldäern s. Z. deportierten Völkerschaften. Ist doch die Entlassungsurkunde (Esra 6, 1) nicht in Babel, wo Kyros den Winter 539/38 zubrachte, sondern in der Sommerresidenz Ekbatana abgefaßt, wogegen der Zylinder aus der Zeit des Aufenthaltes Kyros in Babel stammen dürfte. Aber die Erwartungen Deuterojesajas waren ja viel weiter gegangen: Jerusalem sollte durch Kyros gebaut (45, 13), er selbst ein Verteidiger von Jahves Größe, ein „Bundbringer des Volkes" (42, 6), ein Jahveanbeter werden (45, 4). Aus alle dem sollte nichts werden! Kein Wunder, daß sich Deuterojesaja nun von seinem Helden abwendet und daß infolgedessen die Kyros-Lieder in der zweiten Hälfte des deuterojesajanischen Buches plötzlich verschwinden. Ja, wer weiß, ob nicht zwischen dem Schicksal des Ebed-Jahve, dessen tragische Wendung Jes. 53 mit Bestimmtheit erkennen läßt, und der Abwendung des Deuterojesaja von Kyros irgendwie eine Beziehung besteht. Auch die Ungnade eines Kyros konnte verhängnisvoll werden, so menschlich und sympathisch seine Gestalt, verglichen mit andern orientalischen Fürsten des Altertums, sonst vor uns steht.

Vielleicht aber darf man noch einen Schritt weiter gehen. Die Möglichkeit, die Orakel an Kyros zu dessen Kenntnis gelangen zu lassen, die verhältnismäßig genaue Kenntnis von Kyros und seinen Kriegszügen, die Anklänge an den Hofstil in den Kyros-Liedern erklären sich am leichtesten bei einem Manne, der in Kyros Umgebung lebte. Darf man für Deuterojesaja etwas Derartiges annehmen? So fremdartig auf den ersten Blick auch eine derartige Vermutung klingt, so ist sie doch nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen. In 44, 26 liest die Masora:

„Der das Wort seines Knechtes stützte, vollführte den Rat seiner Boten."

Wer ist dieser „Knecht"? Man denkt zunächst an den „Knecht" κατ' ἐξοχήν, den Ebed-Jahve von 42, 1—4, der ja wirklich Prophet ist. Jahve, so würde man den Vers zu verstehen haben, bestätigt die Weissagungen des Ebed und (nach dem 2. Stichos) seiner Boten, der Propheten überhaupt. Versteht man unter dem Ebed Deuterojesaja selbst, so hat diese Deutung keine Schwierigkeiten, denn Deuterojesaja hat tatsächlich Babels Untergang geweissagt (41, 25 u. a.). Duhms Bedenken gegen den Singular עַבְדּוֹ fallen dann dahin. Gerne würde man im folgenden Stichos ebenfalls den Singular מַלְאָכוֹ statt M. T.

[1]) E. Sellin, Studien usw. I, 1901.

מַלְאָכָי) lesen. Duhm, der beidemal statt des Singulars den Plural liest, weil „der Knecht von 42, 1—4 nicht weissagt“, denkt, daß „schon zur Zeit des Verfassers ein einflußreicher Israelit am Hofe des Cyrus gelebt haben könnte, wie hundert Jahre später Nehemia, und daß unser Prophet mit ihm in Verbindung stand oder gar selber dieser Mann war“, verwirft aber den Gedanken wieder als „zu abenteuerlich und zu wenig durch andere Anzeichen gestützt“. Vielleicht darf man aber doch nach dem Obigen diese Vermutung näher ins Auge fassen. Daß Deuterojesaja das Wort „des Knechtes“ den Sprüchen der Wahrsager so geflissentlich gegenüberstellt, in einem sicher für Kyros bestimmten Gedicht (vgl. auch 41, 21—28) läßt vermuten, daß er sich mit ihnen oft genug auseinandergesetzt haben dürfte. Könnte dies nicht gerade am Hofe des Kyros geschehen sein, den Deuterojesaja für Jahves und seines Volkes Sache gewinnen wollte? Und würden nicht die Kyros-Lieder am besten in den Mund eines Mannes passen, der dem Perserkönig, in der von Duhm angedeuteten Art, persönlich nahe stand? Deuterojesaja wäre somit am Hofe des Perserkönigs ein Vorläufer Nehemias gewesen.

Damit wäre aber auch die immer noch schwebende Frage nach dem Aufenthaltsort Deuterojesajas in ein neues Licht gerückt. Hölscher hat im Anschluß an Marti, Bunsen, Ewald neuerdings (Die Propheten, 1916) die Vermutung aufgestellt und ausführlich begründet, daß Deuterojesaja in Ägypten geschrieben haben müsse. Duhm denkt an die Libanongegend. Neben 43, 14 (das aber einem ganz verdorbenen Textzusammenhang angehört) und 48, 20 (das nicht ganz beweiskräftig ist, weil schließlich auch ein in Babel wohnender den „Auszug aus Babel“ befehlen könnte) ist die entscheidende Stelle 52, 11 „Gehet aus von dort“. מִשָּׁם, das nach Kittel „kaum anders verstanden werden kann, als daß der Verfasser nicht in Babylonien lebt“, kann zwar, wie König und Sellin es tun, auch dem Friedensboten und den Zionswächtern, die im Vorangehenden (V. 7f.) genannt sind, in den Mund gelegt werden. Doch ist es auch im Munde Deuterojesajas nicht undenkbar, wenn man nur שָׁם auf die Stadt Babel beschränkt denkt, und (mit Klamroth) annimmt, daß Deuterojesaja im Augenblick, wo er schreibt, die Stadt bereits verlassen habe. Im Zweistromland kann er sich deshalb gleichwohl befinden, und zwar in Sicherheit vor chaldäischer Nachstellung, d. h. wohl am einfachsten am Hofe oder im Feldlager des Kyros.

Die vorderasiatischen Königs- und Fürsteninschriften.

Eine stilistische Studie.

Von Sigmund Mowinckel.

Vorbemerkung.

Die folgende Skizze ist als eine Vorarbeit zu einer stilistischen Untersuchung der Denkschrift des jüdischen Statthalters Nehemia entstanden. Es ist mir klar geworden, daß die Denkschrift in literarischer und stilistischer Hinsicht ein Unikum im ganzen Alten Testament darstellt und daß dort ihre Wurzeln und Vorbilder weder direkt noch indirekt gesucht werden dürfen. „Die Worte des Nehemja ben Hakalja" ist ein Schriftstück, nach Stil und Art der vorderasiatischen Königsinschriften verfaßt, zur Verherrlichung des frommen Statthalters und als eine Bitte um den gerechten Lohn Gottes, in irgendeiner Gestalt im Tempel zu Jerusalem aufgestellt oder hingelegt. Freilich mit sehr bedeutsamen Modifikationen des Stils und des Tons, die in der Eigenart der jüdischen Religion begründet sind.

1. Quellen und Vorarbeiten.

Aus der oben erwähnten besonderen Veranlassung dieser Untersuchung der stilistischen Eigentümlichkeiten der Gattung der Fürsteninschriften erklärt sich z. T. die Auswahl und die Abgrenzung ihres Stoffes. Doch ist dieselbe zugleich im Wesen der Sache selbst begründet. Die folgende Darstellung beansprucht, eine alle wesentlichen Momente berücksichtigende Übersicht über die Eigentümlichkeiten dieser Gattung zu sein, auch abgesehen von ihrer oben erwähnten aktuellen Tendenz.

Wenn von vorderasiatischen Königsinschriften die Rede ist, so versteht man darunter vor allem die sogenannten „geschichtlichen" Inschriften der babylonischen und assyrischen Könige, in Keilschrift auf Steinstelen oder Palast- und Tempelwände gemeißelt oder auf Tonzylinder und -tafeln geschrieben und als Bauurkunden in die Fundamente irgend eines Bauwerkes, eines Palastes, eines Tempels, einer Stadt- oder Kanalmauer hineingemauert.

Es zeigt sich aber bald, daß wir uns hier nicht auf Babylonien und Assyrien beschränken dürfen. Die literarische Gattung der Fürsteninschriften ist eben gemeinorientalisch. Zu den babylonisch-assyrischen Inschriften gesellen sich die elamitischen und die nordsyrischen und aus Israels nächster Nähe die moabitische Mešaʿinschrift. Und

es ist von vornherein wahrscheinlich, daß diese Gattung auch in Israel ihre Vertreter gehabt habe. Wenn wir nur die Inschriften eines David, eines Salomo usw. hätten, dann hätten wir auch die israelitischen Vorbilder der Nehemia-Inschrift. Denn selbstverständlich hat der Statthalter Nehemia, bezw. sein Hofschreiber, sich nicht bewußt an assyrische oder chaldäische Vorbilder angelehnt. Er ist, bewußt oder unbewußt, von einer gemeinorientalischen Stiltradition abhängig gewesen. Und daß die gemeinorientalische Literaturgattung, die wir in Moab durch den Mešaʿstein vertreten sehen, auch im alten Israel bekannt gewesen ist, das finden wir A. T. direkt bezeugt. Von David heißt es nämlich, daß er am Ufer des Euphrat ein Denkmal, einen Denkstein (*jâd*, vgl. I. Sam. 15, 12; II. Sam. 18, 18) aufstellte[1]). Die großen Eroberer haben ihre Denkmäler auch in Palästina aufgerichtet: am Vorgebirge Baʿal-râʾš am Nahr-el-kelb finden sich noch heute Inschriften sowohl ägyptischer als assyrischer und babylonischer Könige. Und jedenfalls die Achämenidenkönige haben ihre Inschriften auch im Westen in Abschriften veröffentlicht; unter den Elephantinepapyri findet sich auch eine aramäische Übersetzung der großen Felswandinschrift des Dareios Hystaspes in Bisutûn.

Nun könnte man fragen, warum ich nicht die ägyptischen Inschriften, besonders die Grabinschriften der Großwürdenträger und Nomarchen, — denn die Tempel- und Steleninschriften der Pharaonen scheinen zu einer anderen Gattung zu gehören — berücksichtigt habe. Denn diese Grabinschriften scheinen im großen Ganzen derselben Art zu sein und dieselben Eigentümlichkeiten wie die babylonisch-assyrischen darzubieten. Darauf ist jedoch zu erwidern: Ich habe aus der am leichtesten zugänglichen übersetzten Literatur, an die ich mich als Nichtfachmann halten muß, den Eindruck gewonnen, daß diese Inschriften doch nicht so typische und ausgeprägte Formen wie die babylonisch-assyrischen darbieten. Es wird eine Aufgabe für einen Ägyptologen oder einen Orientalisten, der auch ägyptische Sprache und Literatur kennt, sein, das Verhältnis dieser beiden Literaturen zu einander zu untersuchen. Irgendeine Verbindungslinie scheint hier vorzuliegen, vielleicht eine uralte Beeinflussung aus einer gemeinsamen Quelle; hier, wie in so vielen Punkten, ist ein noch nicht aufgeklärter Zusammenhang zwischen Babylonien und Ägypten vorhanden.

* * *

An Vorarbeiten über dieses Thema fehlt es nicht. In Zeitschriften und Büchern über assyriologische Dinge finden sich viele Einzelbemerkungen

[1]) Das ist der Sinn von II. Sam. 8, 3: „Und David schlug Hadadʿezer ben Reḥob, König von Sôbå damals als er (d. h. David) ging, sein Denkmal am Euphratflusse aufzustellen (l. לְהַצִּיב LXX, Chron.).

und kürzere Erwähnungen. Von ausführlicheren Behandlungen nenne ich neben C. Bezolds Stoffsammlung, Babylonische und assyrische Literatur, besonders O. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer (Der Alte Orient, Ergänzgsbd. II), S. 209—233. Webers Darstellung enthält sehr viele richtige Beobachtungen und treffende Bemerkungen und insofern sie den Inhalt und geschichtlichen Wert der Inschriften behandelt, bedarf sie, wenigstens von meiner Seite, keiner Ergänzung. Da sie sich aber weniger mit den formellen und stilistischen als mit den inhaltlichen Fragen beschäftigt, dürfte mein Aufsatz doch nicht überflüssig sein. Etwas mehr Aufmerksamkeit hat Langdon, Die Neubabylonischen Königsinschriften, VAB. IV, Leipzig 1912, dieser Seite der Sache gewidmet; aber er interessiert sich fast ausschließlich für die Komposition der Inschriften, und somit bedürfen auch seine Untersuchungen einer Weiterführung. Möge überhaupt als eine Entschuldigung dafür, daß ich, ein Laie in der Assyriologie, mich an diese Dinge wage, der Umstand gelten, daß die Assyriologen von Fach noch lange mit so vielen wichtigeren Fragen lexikalischer, grammatikalischer, geschichtlicher, kulturgeschichtlicher, mythologischer usw. Art beschäftigt sein werden, daß für sie die stilistischen und im engeren Sinne literaturgeschichtlichen Untersuchungen noch nicht an der Reihe sein dürften. —

Die Beispiele im Folgenden gebe ich fast immer nach den Übersetzungen der Fachleute in KB. (Keilinschriftliche Bibliothek, Berlin 1889ff.), VAB. (Vorderasiatische Bibliothek, Leipzig 1907ff.) und AOTB. (Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder, Tübingen 1909, mit Übersetzungen von Ungnad und Ranke). Es versteht sich von selbst, daß es für mein Thema belanglos ist, wenn sich hie und da in den Übersetzungen Irrtümer und Fehler sprachlicher oder grammatikalischer Art finden sollten. Um so getroster drucke ich die Übersetzungen Anderer, die ich nicht verbessern und nur z. T. kontrollieren kann, ab.

2. Form und Stil.

Den Inhalt der Königs- und Fürsteninschriften bilden die ruhmreichen Taten der Herrscher. Zwischen den alt- und neubabylonischen einerseits und den assyrischen andererseits besteht insofern ein Unterschied, als die ersteren meistens — jedoch nicht immer — Bauinschriften sind, Tempel-, Kanal-, Magazinbauten u. dgl. betreffen, die assyrischen dagegen meistens die Kriegstaten behandeln. Eine Ausnahme bei den ersteren bildet z. B. die im Folgenden öfters erwähnte Geierstele des Eannatum; andererseits haben auch die Assyrerkönige reine Bauinschriften verfassen lassen[1]. Sehr häufig findet sich auch eine Mischung

[1]) Veröffentlicht von Meißner-Rost: Die Bauinschriften Sanheribs, Leipzig 1893; Bauinschriften Aserhaddons, Beiträge z. Assyriologie, Bd. III, S. 189ff.

beider Arten; z. B. bei der bereits erwähnten Inschrift des Königs Mešaʿ von Moab; viele der assyrischen Inschriften sind ihren Hauptteilen nach Kriegstateninschriften, behandeln jedoch zum Schluß sehr ausführlich den Bau desjenigen Palastes oder Tempels, der zur Abfassung die Veranlassung gegeben hat.

Es fragt sich aber nun, in welchen Formen und zu welchem Zweck diese Taten dargestellt werden.

Alle diese Inschriften, und besonders die babylonisch-assyrischen, sind, was ihre literarische und stilistische Art betrifft, von den ältesten sumerischen bis zu den jüngsten chaldäischen und seleukidischen, eine einheitliche literarische Gattung. Eine Ausnahme bilden die Keilinschriften der Achämeniden, in denen, trotz derselben Grundform, ein anderer Ton klingt; besonders gilt das von Dareios' großer Bisutûninschrift[1]) — die anderen sind meistens nur kurze Namensnennungen. Diese Ausnahmestellung schreibe ich der eigenartigen und der babylonisch-assyrischen gewaltig überlegenen persischen Religion zu. Denn auch die Inschriften wollen von religiösem Gesichtspunkt aus gelesen werden. Zwar finden sich innerhalb des langen Zeitraumes von mehr als 2000 Jahren vielerlei Varianten und Varietäten, wie auch eine gewisse Entwickelung innerhalb der Gattung merkbar ist. Die Grundformen und die Haupteigentümlichkeiten sind aber immer dieselben, sei es, daß eine Inschrift die Kriegs- und Raubzüge eines assyrischen Königs oder die friedliche Kulturarbeit eines babylonischen Herrschers behandelt. Verschieden ist in diesen beiden Fällen nur das Königsideal. Die literarischen und stilistischen Formen aber, in welchen die beiden Könige als Idealfürsten dargestellt werden, sind dieselben.

a. Die Komposition der Inschriften ist sehr einfach. Inhaltlich unterscheidet man gewöhnlich 1. Annalinschriften, d. h. nicht eigentliche Annalen, „welche alles Merkwürdige in exakt chronologischer Anordnung nach den einzelnen Regierungsjahren berichten"[2]), sondern Tatenberichte, welche, trotz großer Freiheit in der Anordnung der Einzelheiten, die Taten des Königs zu größeren Einheiten verbunden und nach Feldzügen oder Regierungsjahren chronologisch geordnet geben; und 2. Prunkinschriften, die nicht auf Ausführlichkeit oder genaue Reihenfolge ausgehen, sondern vorzüglich ein einzelnes Ereignis oder einzelne Taten mit prunkenden Worten verherrlichen. Für unser Thema ist diese Unterscheidung der Inschriften belanglos. — Abgesehen von den einfachsten, die lediglich eine Aufzählung der Taten des betreffenden Königs, z. B. Urninas (s. unten), enthalten, sind die Inschriften gewöhnlich nach einem und demselben festen Schema aufgebaut. Nach

[1]) Weißbach, D. Keilinschriften der Achämeniden, VAB.
[2]) Streck, Assurbanipal, VAB VII 1, S. XVI.

dem Namen des Königs und allen seinen Titulaturen und Ehrennamen folgt ein kürzerer oder längerer Temporalsatz, in welchem seine Erwählung durch die Götter — oder durch seinen besonderen Schutzgott — als Königs und Hirten des Landes und des Volkes erwähnt wird; dieser Temporalsatz fängt mit *enu* oder *enuma* (sumerisch *ud*) = damals als, an. Dann folgt das Korpus der Inschrift, durch ein *ina ûmišu, inûmišu, enûmišu* (sumerisch *ud-ba*) = damals, zu dieser Zeit, angereiht; dieser Hauptteil handelt von der besonderen Tat oder den Taten, die die Abfassung und Errichtung der Inschrift veranlaßt haben. Danach kommt ein Schlußgebet[1]) oder Segenssprüche über diejenigen, die die Inschrift erhalten, und Verfluchungen[2]) über diejenigen, die sie zerstören würden[3]). Das klassische Beispiel dieser Kompositionsweise bietet uns die Inschrift des Lugalzaggisi[4]) dar. Dem sumerischen Vorbild folgen fast sämtliche spätbabylonischen Inschriften. Ebenso die „Bilinguis" von Šamaš-šum-ukin[5]). Mitunter fehlt das *inûmišu* vor dem Nachsatz. Beispiele dieser Art sind die Inschriften des Adadnirari I[6]) und Ašurrišiši[7]).

Innerhalb dieses Schemas ist nun eigentlich Platz für eine ausführlichere Besprechung nur eines einzigen Ereignisses: der letzten Tat des Königs vor Errichtung der Inschrift. — Die Erwähnung aller früheren mußte, wenn man sie überhaupt mit aufnehmen wollte, in der Form von Relativsätzen zum Namen des Königs oder als eine weitere Ausführung des einleitenden Temporalsatzes eingeschoben werden; das letztere ist in den genannten assyrischen Inschriften der Fall: „Als N. N., der große und herrliche König von den Göttern erwählt worden war, und alle die nun folgenden Taten ausgeführt hatte, damals vollbrachte er auch diese letzte, hier näher beschriebene Großtat" — so etwa lautet das Schema.

Da es nun aber der Zweck der Inschriften war, den König möglichst zu verherrlichen und seine Verdienste als die größtmöglichen darzustellen, so war immer das Streben darauf gerichtet, eine möglichst ausführliche und erschöpfende Aufzählung aller seiner Großtaten zu geben[8]). Dadurch wurde aber in Wirklichkeit das Schema gesprengt,

---

[1]) So meistens die babylonischen. [2]) So fast ausnahmslos die assyrischen.

[3]) Vgl. Langdon, Die Neubabylonischen Königsinschriften, VAB. IV, S. 5—14.

[4]) Königs von Uruk (Erech) in Südbabylonien, im 3. Jahrtausend v. Chr. (Übersetzung von Thureau-Dangin, VAB. I, 1: Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften, Leipzig 1907, S. 152 ff.

[5]) Bruder Ašurbanaplus, König von Babel 668—648. KB. III 1, S. 198 ff.

[6]) Königs von Assyrien ca. 1325. KB. I, S. 4 ff.

[7]) Königs von Assyrien ca. 1150. KB. I, S. 12 ff.

[8]) Das ist natürlich der Grund der Erweiterung, nicht, wie Langdon zu meinen scheint, das Bestreben, „eine wirkliche historische Urkunde zu entwickeln" (VAB. IV, S. 7).

wenn es auch als ein rein formelles Schema bis in die chaldäische Zeit beibehalten wird[1]). Die Zeitangabe mit der Erwähnung der göttlichen Erwählung wurde zu einem umfassenden Verzeichnis, oder sogar einem Bericht über alle früheren Taten des Königs erweitert. Dieser Teil (der *Enuma*-Satz) wird somit das eigentliche Korpus der Inschrift, während das ursprüngliche Korpus des Schemas, der *Inûmišu*-Satz, nunmehr nur das letzte Glied einer längeren Darstellung wird. Gewöhnlich handelt dieser letzte Teil von irgend einer Bauarbeit. Beispiele dieser Art sind die meisten Inschriften von Nabû-kudurri-usur[2]), besonders deutlich Nr. 9, 13, 19 und 20[3]). Diese Erweiterung des *enuma*-Abschnittes hat ihn zuletzt gesprengt. Hier können nun mehrere Variant-Typen auftreten. Die Formel *enuma* kann beibehalten werden, sie leitet aber nur die göttliche Erwählung ein, „nicht eine große bis zur Gegenwart fortgeführte Revue" (Langdon)[4]). Oder das ganze Schema kann mehrere Male in einer Inschrift wiederholt werden; so in der Annalinschrift des Ašur-nasir-aplu[5]), wo das *enuma* zwei Mal einsetzt und durch ein *ina ûmešuma* aufgenommen wird, und wo im Folgenden das *enuma* von den genauen Datierungen vertreten wird, welche wiederum durch je ein *ina ûmešuma* aufgenommen werden; hier kommt somit das Schema ebenso oft vor wie die Inschrift Regierungsjahre umfaßt; die letzte Tat jedes Jahres wird durch *ina ûmešuma* eingeführt. Endlich kann das *enuma* wegbleiben; das letzte in der Inschrift erwähnte Ereignis wird aber noch durch *ina umešuma* eingeführt. Beispiele sind die sogenannte große Prunkinschrift Šarrukîns[6]) und die Annalinschrift (Rassamzylinder) des Ašurbanaplu[7]). In der Prismainschrift des Tukultiapil-ešarra I[8]) ist dieses Schema ohne *enuma* mehrere Male wiederholt worden: „T., der große, der herrliche — damals tat ich dies und das." *Ina ûmešuma* hängt hier völlig in der Luft. Diese Formel verliert somit jede Bedeutung als Einleitungsformel zum Hauptabschnitt, und kann schließlich einfach wegbleiben[9]). Von dem ursprünglichen Schema bleibt in Wirklichkeit nichts mehr übrig als die Einleitung mit der Erwählung durch die Götter

---

[1]) Z. B. Nabûna'id (letzter unabhängiger König von Babel 556—539) Nr. 3 und Nr. 7. Die Nummern hier und im Folgenden weisen auf die Reihenfolge der Inschriften bei Langdon in VAB. hin.

[2]) = Nebukadnezar, König von Babel 605—561.

[3]) Diese erweiterten *enuma-inûmišu*-Inschriften nennt Langdon „redigierte zeitgenössische Urkunden" (VAB. IV, S. 7).

[4]) Nabû-kudurri-uṣur Nr. 14 und 15.

[5]) Königs von Assyrien 885—860. KB. I, S. 50ff.

[6]) Sargons, Königs von Assyrien 722—705. KB. II, S. 52ff.

[7]) Königs von Assyrien 668—626. KB. II, S. 152ff.

[8]) Tiglath-Pileser's, Königs von Assyrien ca 1100. KB. I. S. 14ff.

[9]) Nabû-kudurri-uṣur Nr. 14 und Nr. 15.

und die Sitte, die Aufzählung der Taten mit dem Bericht über eine Bauarbeit abzuschließen. Dies Letztere hängt natürlich damit zusammen, daß die meisten Inschriften bei einer Tempelaufführung oder -restauration oder bei dem Bau einer Königsburg angebracht wurden. Das eigentliche Korpus ist somit die Besprechung aller Großtaten des Königs geworden.

Wie es schon aus den Beispielen und Andeutungen oben hervorgeht, ist im Laufe der Zeit eine gewisse Veränderung hinsichtlich des Gebrauchs des *enuma*-Schemas eingetreten, und zwar so, daß die assyrischen und z. T. schon die altbabylonischen (sumerischen) Inschriften den babylonischen gegenüberstehen. Diese haben das ursprüngliche Schema *enuma – inûmišu(ma)* sehr zähe festgehalten bis in die chaldäische Zeit, wenn auch gelegentlich gewisse Lockerungen und Modifikationen zu Tage treten und gelegentlich das Wort *enuma* oder *inûmišu* fehlen kann, während jene das Schema viel freier handhaben. Es ist natürlich die größere Ausführlichkeit, die schon bei Gudea das alte Schema gesprengt hat. Und auf diesem Wege gehen die assyrischen Inschriften immer weiter, während die späteren babylonischen meistens in die alten Gleise wieder einbiegen. Sie sind alle, sowohl die babylonischen als die assyrischen, darin einander ähnlich, daß sie die vier alten Hauptmomente enthalten: Erwählung durch die Götter, Erwähnung der früheren Taten, Beschreibung der eigentlichen in der Inschrift gefeierten Tat, und Schlußgebet (und -flüche). Aber in Bezug auf die Ausarbeitung dieser verschiedenen Glieder und die Hervorhebung einzelner von ihnen gehen die Inschriften auseinander.

Die babylonischen feiern fast immer eigentlich nur eine bestimmte Tat des Königs, und zwar fast immer eine Bauarbeit; sie sind ja fast alle Tempel- (oder Kanal-) Restaurierungsurkunden. Das alte *inûmišu*-Stück ist hier fast immer der Hauptteil geblieben, und inhaltlich zerfallen sie demgemäß in zwei Hauptabschnitte: 1. kurze Aufzählung der früheren Taten des Königs — mit oder ohne göttliche Erwählung und *enuma*; 2. eine ausführlichere Beschreibung derjenigen Bauarbeit, die die Errichtung der Inschrift veranlaßte — mit oder ohne *inûmišu*, aber fast immer mit Schlußgebet.

Die assyrischen Inschriften scheinen auch ohne eine derartige besondere Veranlassung abgefaßt worden zu sein. Charakteristisch für sie ist es jedenfalls, daß sie meistens den sämtlichen königlichen Taten eine gleichmäßig breite und ausführliche Behandlung zu Teil werden lassen, daher die oben beobachteten Wiederholungen des alten Schemas in einer und derselben Inschrift. Jede Tat, jeder Feldzug, jede Bauarbeit wird ebenso ausführlich geschildert wie die anderen; nur steht natürlich das Ereignis, das die Abfassung veranlaßte, gewöhnlich eine Bauarbeit, meistens am Ende; dieses Ereignis ist aber nur eine

Einzelheit neben vielen anderen, und wenn das alte Schema gelegentlich vorkommt, hat es seine ursprüngliche Bedeutung völlig eingebüßt. Die assyrischen Inschriften machen daher einen viel glatteren Eindruck als die babylonischen; sie schreiten gleichsam viel ruhiger und imposanter einher als diese; sie fließen wie ein breiter, gleichmäßiger Strom, während die babylonischen wie Gießbäche sind, die nach kurzem, stürzendem Lauf in einem See endigen. — —

Von irgendwelcher künstlerischen Komposition kann nun in Wirklichkeit keine Rede sein bei einer Darstellung, die aus einer ganzen Reihe isolierter, in sich abgeschlossener Glieder besteht. Nimmt man z. B. die Mešaʿinschrift[1]) oder die „große Prunkinschrift" Šarrukîns, so ist es, was den Eindruck auf die Leser betrifft, völlig gleichgültig, in welcher Reihenfolge die einzelnen Taten erzählt werden, genau so wie der Inhalt einer Zündhölzchenschachtel immer sich selbst gleich bleibt, auch wenn man die Schachtel auf den Kopf stellt. Man könnte den Abdruck einer Inschrift in kleine Stückchen zerschneiden, je ein Stückchen eine erwähnte Tat, diese wie die Karten in einem Kartenspiel mischen und sie dann wieder zusammenkleben — die Inschrift würde doch literarisch und ästhetisch dieselbe bleiben, wenn nur die ersten Zeilen mit dem Namen und Titel des Königs ihren Platz behielten. Irgendwelche organische Verbindung zwischen den einzelnen Gliedern, irgend einen Versuch, sie stilistisch und formal zu einer künstlerischen Einheit zusammenzubinden, findet man nicht. Gewöhnlich sind die Glieder ganz unmittelbar nebeneinander gestellt. Gelegentlich kommt, wie erwähnt, ein in diesen Tagen als Bindeglied vor. Zu Zeiten kommt mitten in der Inschrift eine Art neuer Einleitung, eine lobpreisende Charakteristik des Königs enthaltend; und diese Art, einen Abschnitt zu setzen, wiederholt der Schreiber ziemlich willkürlich, so oft er findet, daß es jetzt Zeit zum Atemholen sei[2]). Er denkt überhaupt nicht mehr daran, daß sein „in diesen Tagen" eine wirkliche bestimmte Zeitangabe sein soll; die Formel ist, auch da wo das alte Schema beibehalten worden ist, nur eine Überleitungsformel der primitivsten Art, und will nicht mehr besagen als daß das folgende Ereignis innerhalb des von der Inschrift im Ganzen behandelten Zeitraumes stattfand. Deutlich geht das z. B. aus einer Stelle in der Prismainschrift des

[1]) Übersetzung in AOTB., S. 172f.

[2]) Vgl. Ašurnaṣiraplu, Annalinschr., II, 125ff., III, 113ff. 126ff. Dasselbe im Prisma Tukultiapilešarras I, wo indessen die neuen Einleitungen besser motiviert sind und sachlich neue Abschnitte einleiten: II, 85—88; III 36—38; IV 40—42; V 64—66; VI 55—57; VII 36—59. Die letzte dieser Glorifikationen, die Genealogie des Königs enthaltend, ist sachlich unmotiviert, da sie mitten in der Besprechung der königlichen Bauarbeiten steht; formell hat sie ein gewisses Recht, da sie den *ina ûmišu*-Abschnitt, das alte Hauptstück, hier jedoch nur ein untergeordnetes Glied, einleitet.

Tukultiapilešarra I hervor. Die Inschrift ist nicht chronologisch geordnet; eine der letzten unter den erwähnten Taten ist die Restaurierung des Tempels Anus und Adads, und der Bericht davon fängt mit in diesen Tagen an; diese Formel knüpft hier an eine zusammenfassende Besprechung der königlichen Bauarbeiten aus der ganzen von der Inschrift behandelten Zeit, darunter auch solcher aus der letzten Zeit, an; im Folgenden heißt es aber von der genannten Restaurierung, daß sie im Anfang meiner Regierung stattfand [1]). In derselben verblaßten Bedeutung kommt in diesen Tagen, ebenfalls in diesen Tagen bei Nehemia vor [2]); ebenso vor diesem [3]); der Sinn ist hier: vor den 12 Jahren seiner Statthalterschaft, vielleicht 1 Jahr davor, vielleicht 10 Jahre. Erst aus dem ursprünglichen Kompositionsschema der Königsinschriften erklärt sich dieser Gebrauch der Formel bei Nehemia. Das Schema ist aber längst gesprengt worden, und die Formel hat ihren ursprünglichen Sinn verloren.

Gelegentlich kommt aber auch eine genaue Datierung nach Jahr, Monat und Tag vor. Fast immer handelt es sich dabei um Bauarbeiten, Grundsteinlegungen oder Weihefeiern. Dasselbe finden wir auch bei Nehemia [4]). Das hängt damit zusammen, daß ursprünglich nur diese eine zuletzt erwähnte Tat das Korpus der datierten Inschrift bildete.

Meistens findet man jedoch ein gewisses Ordnungsprinzip, freilich nur ein ganz äußeres. Die sogenannte „sachliche" Ordnung, die man meistens bei den Prunkinschriften finden will, dürfte eher „die zufällige" genannt werden; es sind häufiger lose Ideenassoziationen und allerlei äußere, nicht das Wesen des Stoffes berührende Rücksichten, als wirklich sachliche Zusammenhänge, die die Disposition bestimmt haben. Eine der sachlichsten Ordnungen finden wir in der eben genannten Prismainschrift des Tukultiapilešarra I. Hier erscheint als 1. Stück eine hymnische Widmung an die sieben großen Götter (Ašur, Ellil, Sin, Šamaš, Adad, Ninib und Ištar) (I 1—27); danach kommt 2. eine hymnische Charakteristik des Königs (I 28—45); 3. die Kriegstaten nebst einer allgemeinen Einleitung und Schluß (I 46—VI 54); 4. die Jagdtaten (VI 55—84); 5. die Bauarbeiten (VI 85—VIII 49); 6. Schlußsegen und -flüche. Eine so übersichtliche Disposition und einen solchen Ansatz zu einheitlicher Komposition zeigen nur sehr wenige der Inschriften.

Die häufigste Ordnung ist die chronologische, aber auch diese ist rein äußerlich. Entweder ist dann die Inschrift annalistisch, wie die oben erwähnte Inschrift des Ašur-naṣir-aplu und der unten er-

[1]) Prisma, VII 60—71. [2]) Nehemia 6, 17; 13, 15. 23.
[3]) Nehemia 13, 4. [4]) Nehemia 6, 15.

wähnte „Schwarze Obelisk" des Sulmanu-ašaridu II.[1]), oder sie ist nach Feldzügen geordnet, wie der sogenannte Taylor-Zylinder Sinaḥêribas[2]) und die Annalinschrift des Ašurbanaplu auf dem Rassam-zylinder. Hier fangen die Abschnitte folgendermaßen an: „In meinem ersten Feldzuge brachte ich ich Marduk-aplu-iddina eine Niederlage bei." „In meinem zweiten Feldzuge flößte mir Ašur, mein Herr, Vertrauen ein, so daß ich nach dem Kassitenlande zog." „In meinem dritten Feldzuge zog ich nach dem Hettitenlande." Usw.

Als Ganzes genommen bieten somit die Inschriften folgende Ordnung dar. Fast ausnahmslos haben sie als Einleitung eine verherrlichende, hymnische Beschreibung des betreffenden Königs, der in solcher Weise den Lesern sozusagen vorgestellt wird, eine Erweiterung einer ursprünglich viel kürzeren Erwähnung des Namens und der Titel des Königs. Nicht selten geht dieser Einleitung voraus eine hymnische Anrufung des Gottes, dem die Inschrift geweiht ist[3]). Nach dieser Einleitung folgt die göttliche Erwählung des Königs zur Herrschaft über Land und Volk. Bisweilen im Zusammenhang damit ein Bericht über die Thronbesteigung des Königs; so erzählt Ašurbanaplu von seiner Ernennung und Einsetzung als Thronfolger und Mitregent[4]); in ähnlicher Weise leitet Nehemia seine Denkschrift mit einer Erzählung von seiner durch Gottes Gnade herbeigeführten Ernennung zum Statthalter ein. Nun kommt die eigentliche Aufzählung der königlichen Großtaten; als Schluß derselben die ausführliche Beschreibung einer Bauarbeit. Mitunter wird auch von der Einweihung des Gebäudes und den damit verknüpften Festlichkeiten erzählt[5]); dasselbe finden wir auch bei Nehemia[6]).

b. Der Aufzählungsstil. Ordnung und Komposition ist aber in diesen Inschriften etwas verhältnismäßig Unwesentliches. Ihr eigentliches Wesen besteht in der möglichst ausführlichen Aufzählung der Großtaten des Königs. Diese Aufzählung macht auch das eigentliche und innerste Wesen des Stils aus.

Die Inschriften enthalten keine strenge Erzählung oder Schilderung. Sie sind Aufzählungen der gewaltigen und verdienstvollen Taten des Königs.

Die Aufzählung kann nun mehr oder weniger einfach sein, mehr oder weniger mit prangenden Adjektiven und sonstigen Attributen geziert sein, sie ist und bleibt doch eine Aufzählung der *res gestae*, keine

---

1) Salmanassar, König von Assyrien 860–825. KB. I, S. 128ff.

2) Sanherib, König von Assyrien 705–681. KB. II, S. 80ff.

3) Tukultiapilešarra I., Prisma; Ašur-naṣir-aplus Annalinschrift; Inschrift des Šamšiadad (Königs von Assyrien 825–812). KB. I, S. 174ff., u. v. a.

4) Rassam-Zylinder I 6–34; Contafel L⁴, I 29ff. (VAB. VII 2, S. 252ff.).

5) Rassam-Zylinder X 106ff. 6) Nehemia 12, 27ff.

Erzählung. Ein charakteristisches Beispiel der Aufzählung in ihrer einfachsten Form gibt die folgende sumerische Inschrift des Urnina[1]).

> Urnina, König von Lagaš, Sohn von Gu-NIDU, erbaute den Tempel des Nin-girsu, erbaute das ib-gal[2]), erbaute den Tempel der Ninâ, erbaute das ki-nir[3]), erbaute das ba-ga[4]), erbaute das e-dam[5]), erbaute das e-PA[6]), erbaute das URU-NIG[7]), erbaute das ti-ra-aš[8]), erbaute den Tempel der Gatum-dug; erbaute das abzu-e[9]). Als er erbaut hatte den Tempel des Nin-girsu, hat er 70 karû Getreide in das Vorratshaus geliefert. In Ma-x, dem Gebirge, hat er Hölzer gesammelt (?); er erbaute die Mauer von Lagaš; erbaute das abzu-banda; meißelte (die Statue der) Ninâ, der Herrin — —; er grub den Kanal x; den Kanal x (Rest abgebrochen).

Aus assyrischer Zeit geben wir ein Stück von Šulmanu-ašaridu des Zweiten „Schwarzem Obelisk"[10]):

> In meinem neunten Regierungsjahre zog ich zum zweiten Male nach Akkad[11]) und belagerte Gananate. Marduk-bêl-usâte warf der Furcht der Herrlichkeit Ašurs und Marduks nieder und um sein Leben zu retten floh er ins Gebirge hinauf. Ich setzte ihm nach und erschlug Marduk-bêl-usate und die Heerführer, die Verbrecher, die mit ihm waren, mit den Waffen. Nach den großen Städten zog ich und brachte in Babylon, Borsippa und Kuta Opfer dar; den großen Göttern stiftete ich Geschenke. Nach dem Kaldäerlande stieg ich hinab. Ich erorberte ihre Städte. Tribut der Könige des Kaldäerlandes[12]) empfing ich. Das Grauen meiner Waffen warf (es) bis zum „Bittermeere"[13]) nieder. — In meinem zehnten Regierungsjahre überschritt ich zum achten Male den Euphrat. Die Städte Sangaras von Karkemiš eroberte ich. An die Städte des Aramäers zog ich heran, ich eroberte Arne, seine Königsstadt, samt 90 seiner Städte.

Nun aus neubabylonischer Zeit eine Probe, in der die oratorische Ausstattung etwas mehr hervortritt, die aufzählende Grundform aber ebenso klar ist wie in den obigen Inschriften. Es ist ein Abschnitt einer Nabûkudurriuṣur-Inschrift[14]):

---

[1]) Patesi (Priesterkönig) von Lagaš im Anfang des 3. Jahrtausends v. Chr. Thureau-Dangin, VAB. I 1, S. 4f.

[2]) Ein Teil des Tempels, vielleicht eine Kapelle der Innina (Ištar).

[3]) Unsicher.

[4]) Der Teil des Tempels, wo das Opfermahl der Götter gedeckt wurde.

[5]) Ein Teil des Tempels, vielleicht eine Kapelle?

[6]) Ein Tempel des Ningursu, des Hauptgottes der Stadt Lagaš.

[7]) Unsicher.

[8]) Gebäude oder Teil des Tempels, wo das Neujahrsfest des Ningirsu begangen wurde.

[9]) Ein Teil des Tempels (Anm. 2—9 nach Langdon bei Thureau-Dangin).

[10]) Z. 77—86. KB. I, S. 128ff.

[11]) Nordbabylonien.

[12]) Hier Südbabylonien.

[13]) Der persische Meerbusen.

[14]) Nr. 13 (VAB. IV, S. 102ff.), I 22ff.

Als Marduk, der große Herr, rechtmäßig mich erschuf, das Land in Ordnung zu halten, das Volk zu hüten, zu erhalten die Städte, zu erneuern die Tempel, mich feierlichst betraute, da war ich dem Marduk, meinem Herrn, in Ehrfurcht untertan. In Esagila, der Ehrfurcht gebietenden Wohnstatt, dem Palast des Himmels und der Erden, dem Wohnsitz des Königtums, ließ ich Ekua, die Kapelle des Herrn der Götter Marduk, Kaduglisug, den Wohnsitz der Sarpanitu, Ezida in Esagila, die Kapelle des Nabû, mit glänzendem Gold überziehen, ließ sie erglänzen gleich dem hellen Tag. Etemenanki, den Stufenturm von Babylon, baute ich neu. Ezida in Borsippa, den legitimen Tempel, den Lieblingstempel des Nabû, baute ich neu, ließ ihn von Gold und Edelsteinen wie die (Sternen-) Schrift des Himmels erglänzen. Gewaltige Zedernbalken überzog ich mit Gold, zu beschirmen Emaḫtila, die Kapelle des Nabû. Zu drei und drei[1]) streckte ich sie hin. Êmaḫ den Tempel der Ninmaḫ in Babylon ... (folgen weitere Tempelnamen) baute ich neu, führte hoch ihre Spitzen. Die großen Götter, die in ihnen wohnen, ließ ich drin hausen. Babylon, die Stadt des großen Herrn Marduk, die Stadt seines höchsten Ruhmes, Imgurbêl und Nimittibêl, seine großen Mauern, vollendete ich. An die Schwellen ihrer Tore fertigte ich massige Stiere von Bronze und furchterweckende Schlangenungeheuer und stellte sie auf.

Gleich charakteristisch ist die Aufzählung der Mešaʿinschrift[2]).

Ich habe gebaut Ḳrḫḫ[3]), die Mauer um den Park (?) und die Mauer von der Akropolis (?); und ich habe gebaut seine Tore; und ich habe gebaut seine Türme, und ich habe gebaut das Haus des Königs, und ich habe gemacht die beiden (?) Wasserreservoire (?) inmitten der Stadt. Und ein Brunnen war nicht inmitten der Stadt, in Ḳrḫḫ; da sprach ich zu allem Volk: „Macht euch ein jeder einen Brunnen in seinem Hause!“ Und ich habe die Gräben (?) für Ḳrḫḫ graben (?) lassen durch Gefangene von Israel. Ich habe gebaut ʿAroʿer, und ich habe die Straße gemacht am Arnon. Und ich habe Bet-Bamot[4]) gebaut; denn niedergerissen war es; und ich habe Beser gebaut, denn in Trümmern war es.

Und zu guter Letzt zum Vergleich ein Stückchen aus der Nehemia-Denkschrift:

Und ich entdeckte, daß die Levitenanteile nicht gespendet waren, und daß (infolgedessen) ein jeder auf seinen Acker sich geflüchtet hatte, Leviten und Sänger, die den Dienst zu verrichten hatten. Und ich zankte die Vorsteher aus und sagte: Warum ist das Gotteshaus verlassen worden? Und ich holte sie (wieder) zusammen und stellte sie an ihren Posten; und alle Judäer mußten den Zehnten vom Getreide und vom Most und vom Öl

[1]) *pa-nim še-lal-ti-šu-nu*; Langdons Übersetzung scheint mir sehr zweifelhaft.

[2]) Hier nach Ungnads Übersetzung AOTB. S. 172f.

[3]) Stadtname. [4]) Oder: den Höhentempel (so Ungnad).

zu den Vorratsräumen bringen. Und über die Vorratsräume bestellte ich den Priester Šelemja, den Schreiber Ṣadoḳ und Pedaja aus den Leviten, und neben ihnen Ḫanan ben Zakkur ben Mattanja; denn sie galten als zuverlässige Leute; und ihnen lag es ob, ihren Brüdern das Erforderliche auszuteilen . . . Von den Söhnen des Hohenpriesters Jojada ben Eljašib war einer ein Schwiegersohn des Ḫoroniten Sinuballiṭs; ihn jagte ich von mir fort. Gedenke ihm, mein Gott, diese Befleckung des Priestertums und des Bundes der Priester[1] ‹ ›[2] Ich stellte die Ordnungen für die Priester und Leviten auf, für jeden bei seiner Amtsverrichtung. Ebenso ordnete ich die Holzlieferungen für den Tempel zu den bestimmten Zeiten und die Lieferung der Erstlinge. Gedenke mir das, mein Gott, zum Besten[3].

Die einzelnen Glieder der Aufzählung sind hier etwas mehr ausgeführt, etwas anschaulicher im Detail gezeichnet; die Grundform der Aufzählung ist aber noch deutlich erkennbar.

In formeller Hinsicht finden wir nun zwei Typen der Aufzählung. Die erstere läßt die Aufzählung in Partizipien und Relativsätzen zu dem an der Spitze stehenden Namen des Königs verlaufen. Das Schema lautet: „N. N., der König, der dies und das tat" usw.; oder: „Ich, N. N., der dies und das tat". Beispiele dieses Typus haben wir im ersten Teil der Nimrudinschrift Šarrukîns[4]) und in der Einleitung der Gesetzesstele Ḫammurapis[5]). Hier ein Beispiel aus der letzteren:

Ḫammurapi — — — der Held, der da gnädig war gegen Larsa[6]), der da erneuerte Ebarra für Šamaš, seinen Helfer; der Herr, der da am Leben erhielt Uruk[7]), der da bereitete Wasser des Reichtums für seine Bewohner, der da erhöhte die Spitze von Êanna[7]), der da strotzen ließ Reichtumsfülle für Anu und Innanna[7]); der Schirm des Landes, der da sammelte die zerstreuten Bewohner von Isin[8]), der da überströmen ließ Reichtum im Tempel Êgalmaḫ[8]); der Monarch der Könige, der leibliche Bruder Zamamas[9]), der da festigte die Stätte der Stadt Keš[9]), der da umgab mit Glanz Êmeteguṭu[9]), der da haltbar machte die großen Heiligtümer der Innanna, der da beaufsichtigt den Tempel in Ḫarsagkalama[9]), dem Bollwerk (?) gegen die

---

[1]) „Der Leviten" 13, 29 ist Zusatz. [2]) 13, 30a irrtümlicher Zusatz.
[3]) Nehemia 13, 10—13. 28—31. [4]) KB. II, S. 34 ff.
[5]) AOTB., S. 140 ff.
[6]) Stadt in Südbabylonien mit dem Šamaš-Tempel Êbarra.
[7]) Uruk (Erech) in Südbabylonien hatte den Tempel Êanna für den Himmelsgott Anu und die Fruchtbarkeitsgöttin Innanna.
[8]) Isin, Stadt wahrscheinlich in der Nähe von Nippur (Winckler, KAT.[3], S. 16). Êgalmaḫ, Tempel daselbst.
[9]) Der Kriegsgott Zamama wurde zusammen mit Innanna in der Stadt Keš in Nordbabylonien verehrt; sein Tempel war Êtemeguṭu; Ḫarsagkalama ist die Stadtburg.

Feinde; dem Urra[1]), sein Genosse, in Erfüllung gehen ließ seine Wünsche, der da gewaltig machte die Stadt Kuta[1]), der da erweiterte alles Erdenkliche für Mišlam[1]) der mächtige Wildstier, der die Feinde niederstößt usw. — — — bin ich[2]).

Der zweite Typus zählt die Taten des Königs in erzählenden Hauptsätzen auf. Deutliche Beispiele bieten die oben wiedergegebenen Inschriften des Urninâ und des Šulmanu-ašaridu II.

Der erstere dieser formellen Typen findet sich selten rein in einer Inschrift; meistens tritt er mit dem zweiten gemischt auf. Reinkultiviert findet man ihn nur in den Einleitungen, wo der König vorgestellt wird; so bei Ḫammurapi. Im Korpus einer Inschrift wird der zweite Typus vorgezogen, bisweilen von kurzen Charakteristiken vom ersteren Typus unterbrochen, wie bei Tukulti-apil-ešarra I. (s. oben).

Auch hinsichtlich des Inhaltes der aufzählenden Attribute oder Aussagen finden sich zwei Typen, die sich meistens mit den formellen Typen decken.

Der erstere gibt sozusagen ein Extrakt der Handlungen und Taten des Königs; er registriert nicht die einzelnen Taten selbst, sondern folgert aus ihnen die dauernden Prädikate, die Eigenschaften, die dem betreffenden König beigelegt werden können („der die Feinde zerschmettert, der das Recht hütet, der die Tempel schmückt" usw.). Der zweite zählt die einzelnen konkreten Taten und Handlungen auf; so Urninâ oben. Der erstere entspricht meistens dem ersteren der formellen Typen, benützt die appositionelle und relative Form und findet sich dementsprechend meistens in den Einleitungen in Anschluß an den Namen des Königs. Beispiele bieten der Grenzstein des Marduk-aplu-iddina[3]) und die Taylorzylinderinschrift des Sinaḫêriba (s. unten). Der zweite zieht die erzählende Form vor, jedoch nicht immer; so z. B. nicht bei Ḫammurapi, wo wir übrigens eine Mischung der beiden inhaltlichen Typen haben (s. Beispiel oben). Dieser zweite Typus ist der natürliche im Korpus.

c. Das Fehlen einer Erzählung. Die hier beschriebene Aufzählung ist nun immer die Grundform der Inschriften geblieben. Eine Geschichtserzählung von der lebendigen und anschaulichen Art der Volkserzählungen in den Samuelisbüchern oder nach der Art der Einleitungserzählung in der Denkschrift Nehemias ist es den babylonischen und assyrischen Inschriftenschreibern nie gelungen zu schaffen, ganz abgesehen davon, daß ihre Produkte abgrundtief unter den altnorwegischen und altisländischen Sagaerzählungen stehen.

---

[1]) Urra, oft identifiziert mit Nergal, im Tempel Mišlam in Kuta, u. ö. von Babel verehrt.

[2]) Ḫammurapistele II 32—III 9.

[3]) Biblisch Merodachbaladan, König von Babel 722—710. AOTB., S. 135 ff.

Ansätze zu lebendiger Erzählung finden sich wohl, aber sie sind im Voraus zum Mißlingen verurteilt. Künstlerische Gestaltung verträgt sich nicht mit der Grundform der Aufzählung und der Tendenz der Selbstverherrlichung.

In diesen Ansätzen sehen wir, wie in der Nehemia-Quelle, den Inhalt, der oft genug lebendig, farbenreich und wechselnd ist, gleichsam im Kampf mit dem schweren aufzählenden Stil, um zu seinem Recht in Erzählung oder Schilderung zu kommen, ohne daß es ihm je gelingt, sich ganz von der tötenden Form frei zu machen. Die Aufzählung ist oft sehr erweitert, voll Einzelheiten, geradezu überlastet, aber die trockene, eintönige Grundform drängt immer wieder durch und behauptet sich überall. Die Darstellung eines Ereignisses oder einer Episode so zu gestalten, daß sie ein organisches, in sich geschlossenes, harmonisches Ganzes bildet, mit Handlung, Motivierung und Leben, ist den Inschriftverfassern nie gelungen. Das ist nicht nur in der Aufzählung begründet, sondern auch darin, daß sie nie mit mehreren als der einen Person des Königs rechnen; wo weder Helfer noch Gegner klar hervortreten dürfen, da kann es nie Handlung geben, auch keine künstlerische Erzählung.

Indem nun aber die Aufzählung in erzählenden Hauptsätzen verläuft, hat sie gewissermaßen die äußere Sprachform einer Erzählung angenommen. Daß sie nicht viel mehr erhalten hat, bedarf angesichts der oben gegebenen Beispiele keiner näheren Begründung. Wenn man auch bei der Darstellung der einzelnen Taten dieselben gleichsam in eine Reihe von Zeitmomenten und Einzelhandlungen, die untergeordnete Glieder des ganzen Ereignisses bilden, aufteilt, so wird doch nicht deshalb der ganze Charakter der Darstellung als einer Aufzählung aufgehoben; nur werden jetzt die einzelnen Untermomente in derselben eintönigen Aufzählungsform gegeben. Man vergleiche etwa die folgenden zwei Parallelberichte über Šulmanu-ašaridu II. vierten Zug gegen Damaskus[1]). Der kürzere auf dem schwarzen Obelisk lautet:

> In meinem 18. Regierungsjahre überschritt ich zum 16. Male den Euphrat. Ḫaza'el von Damaskus rückte zur Schlacht heran. 1121 seiner Kriegswagen und 470 seiner Reiter nebst seinem Feldlager nahm ich fort.

Der längere hat folgende Form:

> In meinem 18. Regierungsjahre überschritt ich zum 16. Male den Euphrat. Ḫaza'el von Damaskus verließ sich auf die Masse seiner Truppen und bot seine Truppen in Menge auf. Den Saniru, eine Bergspitze gegenüber dem Libanon, machte er zu seiner Festung. Mit ihm kämpfte ich. Eine Niederlage brachte ich ihm bei. 16000 seiner Krieger schlug ich mit den Waffen nieder. 1121 seiner Wagen, 470 seiner Reiter nebst seinem Feldlager nahm ich ihm fort. Um sein Leben zu retten, machte er sich davon.

[1]) AOTB., S. 111 f.

Hinter ihm zog ich her. In seiner Residenzstadt Damaskus schloß ich ihn ein. Seine Gärten schlug ich nieder. Bis zum Gebirge des Hauran zog ich. Seine Städte ohne Zahl zerstörte, vernichtete und verbrannte ich. Ihre Beute ohne Zahl plünderte ich. Bis zum Gebirge Ba'li-ra'si [1]) gegenüber dem Meere zog ich. Ein Königsbildnis von mir stellte ich dort auf. Zu jener Zeit empfing ich Tribut vom Tyrer, Sidonier und Ja'ua von Bit-Ḫumri [2]).

Hier sind einige weitere Einzelheiten hinzugekommen, ein paar neue Mitteilungen sind hinzugefügt. Stil und Form ist aber dieselbe: lose Aneinanderreihung von nackten Tatsachen, Aufzählung.

Oder nehmen wir die breiten Beschreibungen der Bauarbeiten, die kaum in einer einzigen Inschrift fehlen. Man kann hier fast sagen, daß jede einzelne Vorbereitung, jede einzelne Zeremonie, jeder einzelner Handgriff während der Arbeit für sich aufgezählt werden als denkwürdige königliche Taten. Zwar scheint eine derartige detaillierte Darstellung zuweilen ein schwaches Spiegelbild von Handlungen und Bewegungen, in einzelnen glücklichen Fällen auch plastische Formen und Farben zu geben. Das geschieht aber nur, weil wir wissen, wie dergleichen Dinge sich in der Wirklichkeit abzuspielen pflegen, und wie sie zusammenhängen, und weil wir dieses Leben darum in den Text hineinlegen; wirklich sehen können wir es in den Worten nicht; nur sehr wenig verraten die steifen Worte und die eintönige Aufzählung, daß bewegte Auftritte und lebendige Handlungen dahinter stehen. Selbst die detaillierteste Schilderung ist nicht mit der epischen Breite eines Homeros vergleichbar; von dem wirklich epischen Geist spüren wir hier kaum etwas. Darum lesen wir auch diese Inschriften nur mit großem Kraftaufwand und um den Preis einer tötlichen Langweile. Der Stoff der Darstellung ist oft in hohem Grade für eine Erzählung geeignet; ihr Stil ist aber noch davon unberührt. Man kann sagen, daß während der Inhalt sich bewegt, der Stil immer auf derselben Stelle steht. Er kennt nicht Über- und Unterordnung, Wichtiges und Unwichtiges, Haupt- und Nebensätze. Alles ist koordiniert. Diese Eigentümlichkeit beruht nicht lediglich auf der primitiven Syntax der semitischen Sprachen. Sie liegt in dem Gewicht, das jede Einzelheit erhalten hat. Die Inschriften bleiben, auch abgesehen von der Partikelarmut des Assyrischen, Zusammenkettungen von Einzelheiten, die nicht zu einem Organismus zusammengeflochten sind.

Das hat seinen guten Grund. Denn eben auf dieser schweren, lapidaren Aufzählung, wo jede Einzelheit, in ihrer Form ähnlich allen anderen Einzelheiten, mit der Kraft eines Hammerschlages und mit der

---

[1]) Vorgebirge am Nahr-el-Kelb, s. Winckler, AO. X 4, S. 16.

[2]) Jehu von Israel („Haus Omris").

Eintönigkeit von Hammerschlägen fällt, beruht die Wirkung und der Eindruck, die die Inschriften wecken wollen. Liest man die Darstellung Sinaḫêribas von der Eroberung Judas im Jahre 701 [1]) neben der entsprechenden biblischen [2]), so wird es auf einmal klar sein, wie fest die Darstellung der Inschrift an die Aufzählung aller der Einzelheiten, die ausgesondert und als eine besondere Tat hervorgehoben werden konnten, gebunden ist. Es ist bezeichnend, daß eine Szene wie die in II. Kg. 18, 17ff. sich nie in den Inschriften findet; und sehr beachtenswert ist es, daß die stereotype Erwähnung der göttlichen Erwählung nie in die Formen eines Mythus gekleidet ist und nur ein einziges Mal die Gestalt eines Märchens angenommen hat (Geburtsgeschichte Sargons von Akkad). Diejenige Inschrift, die es der Erzählung am nächsten gebracht hat, ist die Prismainschrift Ašarbanaplus (Rassam-zylinder) in einigen ihrer Partien; aber was sind das für kümmerliche Erzählungen, mit den biblischen Geschichtserzählungen verglichen! (Beispiel unten). Die Sache ist eben die: der traditionelle Stil kann keine Erzählung aufkommen lassen.

Übrigens ist die ausführliche, detaillierte Aufzählung mehr Ausnahme; Regel ist die Mischung von Ausführlichkeit und Knappheit, die wir in der Mešaʿ-Inschrift, in den meisten der Nabû-kudurri-uṣur-Inschriften und in der Nehemia-Denkschrift haben.

d. Schilderung. Es liegt in der Natur sowohl des Aufzählungsstils als des Themas, daß die Inschriften besser mit der Schilderung als mit der Erzählung auskommen. So erheben sich denn besonders die Kampfschilderungen mitunter zu einer drastischen, bluttriefenden, aber nach orientalischem Geschmack höchst dekorativen Wirkung. Auch hier ist aber die Grundform des Stils eigentlich die Aufzählung. Die Schlacht wird in eine Reihe von Einzelszenen aufgelöst, in denen der König die einzige handelnde Person ist, und alle seine ruhmreichen Taten in der Schlacht werden nun genau aufgezählt. Und da er allein derjenige ist, der die Schlacht geschlagen und gewonnen hat, so erhält man auf diese Weise eine Schilderung sämtlicher Einzelheiten derselben. Selbstverständlich ist es nicht der Entwicklungsgang der Schlacht, von einem militärischen oder kriegsgeschichtlichen Gesichtspunkte aus, den man auf diese Weise erhält; es ist nur eine Darstellung aller der Situationen, die einem einzelnen Manne in der Schlacht begegnen können. So ist z. B. Ašurbanaplus sehr wortreiche Beschreibung der Eroberung Elams [3]) nichts viel anderes als eine prahlende Aufzählung aller der Grausamkeiten und Schreckenstaten, die seine Truppen in Elam verübten, in die erste Person umgeschrieben und mit allerlei lobpreisenden

---

[1]) Taylor-Zylinder III 1—41; AOTB., S. 119ff. [2]) II. Kg. 18, 13ff.

[3]) Rassam-Zylinder V 63—VII 81.

Zusatzworten über ihn selbst, seine Waffen, seine Wagen, seinen unwiderstehlichen Ansturm usw. ausgestattet. Ausführlichkeit, Ausmalung der Einzelheiten, „größere Glätte, Wortreichtum und feineres Geäder des Periodenbaues“[1]) kann man freilich Ašurbanaplu nicht absprechen; und auch das ist wohl sicher, daß dieser Höhepunkt — von assyrischen Leistungen aus — des Inschriftenstils im Zusammenhang mit den literarischen Interessen des Königs steht. Aber diese Glätte des entwickelten Stils ist doch mit einer Eintönigkeit verbunden, die auf die Dauer höchst ermüdend wirkt. Wenn man hier von „lebensvollen Schilderungen“ hat sprechen wollen, so muß dagegen entschiedener Einspruch eingelegt werden; Leben ist eben was wir in den Inschriften am aller deutlichsten vermissen. Viel malerischer ist die Schilderung der Schlacht bei Ḫaluli bei Sinaḫêriba; sie bezeichnet das Höchste, was die Inschriften in der Schilderung erreicht haben. Da sie auch in anderen Beziehungen charakteristisch ist, wollen wir sie anführen. Zunächst wird das Heranrücken der Feinde geschildert:

Wie ein großer Heuschreckenschwarm, der sich über das Land verbreitet, so zogen sie kriegerisch, um einen Kampf zu bestehn, wider mich heran. Der Staub ihrer Füße bedeckte wie eine schwere Sturmwolke . . . die Oberfläche des weiten Himmels.

Dann heißt es weiter:

Ich aber flehte zu Ašur, Sin, Šamaš, Bêl, Nabu, Nerigal, Ištar von Ninive und Ištar von Arbela, den Göttern, die mein Vertrauen und meine Kraft sind, um Sieg über den mächtigen Feind. Eilends erhörten sie meine Gebete und kamen mir zu Hülfe. Wie ein Löwe ergrimmte ich; ich zog meinen Panzer an und setzte den Helm, die Zierat des Kampfes, auf mein Haupt. Meinen hohen Kriegswagen, der die Widerspenstigen überwältigt, bestieg ich im Grimm meines Herzens eilends. Den starken Bogen, den Ašur mir gegeben hat, faßte ich mit meiner Hand; den Wurfspeer, der das Leben abschneidet, ergriff ich (mit) meinen Fäusten. Gegen alle die bösen, feindlichen Heerscharen schrie ich dumpf wie ein Sturm, wie Rammânu brüllte ich. Auf das Geheiß Ašurs, meines großen Herrn, stürmte ich wie der rasende Anprall des Südsturms auf den Feind in Flanken und Front los; mit der Waffe Ašurs, meines Herrn, und meinem grimmigen Sturmangriff preßte ich ihre Brust zusammen und verminderte sie; mit Pfeil und Wurfspieß dezimierte ich die Truppen des Feindes und alle ihre Leichen durchlöcherte ich wie . . . Ḫumbanundaša, den Oberbefehlshaber des Königs von Elam, einen umsichtigen Mann, der seine Truppen kommandierte und auf den er ein großes Vertrauen setzte, sowie seine Großen, die goldene Gürtelschwerter trugen, und deren Hände mit einem . . . Ring aus rotem Golde festumbunden waren, hieb ich eilends

[1]) Streck, VAB. VII 1, S. XVII.

nieder wie fette, mit Ketten belegte Stiere, und brachte ihnen eine Niederlage bei. Ihre Hälse schnitt ich ab, wie solche von Opferlämmern (?), ihr teures Leben schnitt ich ab wie eine Schnur. Wie eine gewaltige Regenflut ließ ich ihre . . . und . . . über die weite Erde ausfließen; feurig sanken die Rosse, mein Wagengespann, in ihre gewaltigen Blutmassen wie in einen Strom; über die Räder meines Kriegswagens, der Gute und Böse überwältigt, strömte Blut und Kot. Mit den Leichen ihrer Krieger füllte ich das Feld wie mit Gras; ihre Hoden (?) schnitt ich ab, zerstörte ihre Manneskraft; wie die Körner von Junigurken schnitt ich ihre Hände ab, die . . . Ringe von Gold und hellem Silber, die an ihren Händen waren, nahm ich ihnen ab; mit scharfen Schwertern schnitt ich ihre Leibriemen (?) ab, die goldenen und silbernen Gürtelschwerter, die sie trugen, nahm ich (ihnen) weg. Seine übrigen Großen, sowie Nabû-šum-iškun, den Sohn des Marduk-aplu-iddina, der meinen Angriff fürchtete und sich (vor Furcht) drückte, ergriff ich lebendig inmitten des Kampfes mit eigener Hand. Die Wagen nebst ihren Pferden, deren Lenker in dem gewaltigen Ringen der Schlacht getötet worden und die nun im Stich gelassen waren und auf eigene Hand herumfuhren, alle mit einander umgewendet hatten und . . . ich gab Befehl, sie zu töten. Ihn selbst, Ummanminanu, König von Elam, sowie den König von Babel (und) die Chaldäerfürsten, die ihm zur Seite gegangen waren, der Schauer vor meinem Kämpfen warf wie ein Wildstier ihre Leiber nieder; sie verließen ihre Zelte und um ihr Leben zu retten, zertraten sie die Leichen ihrer Truppen und machten sich davon. Wie (bei) gefangenen Taubenjungen klopften ihre Herzen, mit ihrem Urin färbten sie das Innere ihrer Wagen, ihren Kot ließen sie fallen. Zu ihrer Verfolgung sandte ich meine Wagen und Pferde nach ihnen. Ihre Flüchtlinge, die sich aufgemacht hatten, um ihr Leben zu erhalten, wurden mit der Waffe niedergehauen, wo (immer) sie erreicht wurden [1]).

Ein Schlachtgemälde ist dies nun freilich nicht. Das hängt natürlich auch damit zusammen, daß die antik-orientalische, wie überhaupt die primitive Denkweise außer Stande ist, sich ein differenziertes Massenauftreten und -handeln vorzustellen; eine soziale Erscheinung als ein Zusammenspiel verschiedener Kräfte kann sie nicht auffassen; sie sieht jede Wirksamkeit und jedes Massenauftreten nach der Analogie des Einzelindividuums; eine künstlerische Darstellung einer Schlacht ergibt daher nur einen Zweikampf. Was wir aber hier haben, das ist eine farbenreiche und wirkungsvolle, aber im Grunde primitiv-barbarische und brutale Wortornamentik, drastische Vergleichung, vergoldete und stark gefärbte *epitheta ornantia*, die jedoch meistens steif und hölzern wie ein russisches Heiligenbild sind. Diese Vergleichungen und Bilder und Attribute stehen im Dienste der Selbstverherrlichung; sie haben

[1]) Taylor-Zylinder V 50–VI 24 (KB. II, S. 107 ff.).

nicht die realistische Absicht, uns das Ereignis selbst lebendig und farbenreich vor die Augen zu stellen; sie wollen nur einen glänzenden, goldgewirkten bunten Mantel über die Schulter der Reckengestalt des redenden Königs werfen.

e. Die Ichform und die Egozentrizität. Die Aufzählung der königlichen Großtaten, die das eigentliche Wesen des Inschriftenstils ausmacht, richtet nun wirklich alles Interesse auf den König allein. Er soll dadurch den Lesern geradezu aufgedrängt werden. Mit diesem maßlosen Zurschaustellen der eigenen Person des Königs stimmt es nun auf das allerbeste, wenn die allermeisten der Inschriften die Ichform aufweisen. *Ein an und für sich notwendiger* Bestandteil des Inschriftenstils ist diese Form nicht; der Eindruck, der z. B. von Gudeas[1]) Inschrift, Zylinder A, erstrebt und erweckt wird, ist genau derselbe wie der von den Inschriften Šarrukîns und Nabû-kudurri-uṣurs erweckte; man vermißt nicht die Ichform bei Gudea, merkt kaum daß sie fehlt; die Verherrlichung tritt doch klar genug als Selbstverherrlichung hervor. Dennoch ist die Ichform diejenige, die *am besten* zum ganzen Stil paßt, und sie wird deshalb fast ausnahmslos verwendet, sowohl von den assyrischen als von den späteren babylonischen Königen, wie auch von Mešaᶜ und Nehemia. So tritt der unvergleichliche König selbst, in eigener Person, durch die Inschriften vor Götter und Menschen hervor und meldet, wer er ist. Und das tut er so, daß man nicht darüber im Zweifel sein kann, wen man vor sich hat.

Als eins der charakteristischsten Beispiele der Ichform können wir die oben zitierte Schilderung der Schlacht bei Ḫaluli nennen.

Das charakteristischste dieser Form ist nun nicht der Umstand an und für sich, daß die Verba in erster Person stehen, sondern eher der Umstand, daß der Redende als die in allen Einzelheiten handelnde und ausführende Person auftritt. Wenn man die Sache auf die Spitze stellen würde, könnte man sagen, daß nicht die Ichform an und für sich das Charakteristischste sei, sondern der Gebrauch der Kalform statt der Hiphilform[2]), „ich tat" statt „ich ließ tun". Die Ichform ist ein bewußt gewolltes Kunstmittel. Sie ist kein unmittelbarer Ausdruck einer faktischen Identität des Verfassers und des Helden der betreffenden Inschrift. Sie ist auch kein realistisches Kunstmittel; sie steht ganz im Dienste der Tendenz des Stils. Nicht um realistisch, sondern um imponierend zu wirken, und als Zeugnis eines stolzen Selbstbewußtseins wird sie verwendet. Hier vereinen sich sowohl Inhalt als Form, um die Person des Königs, und nur diese, in der imponierendsten Größe, der souveränsten Isolierung als die allein erhabene, die allein große,

[1]) Gudea, Patesi (Priesterkönig) von Lagaš in der 2. Hälfte des 3. Jahrtausends. VAB. I 1, S. 88ff.

[2]) D. i. Grundform und Kausativform des semitischen Verbs.

die allein herrliche, die allein tapfere, die allein fromme, den Liebling der Götter, das Ideal der Menschheit und den Gegenstand ihrer Ehrfurcht hervortreten zu lassen. Zwischen den orientalischen Königsbildern, in denen der König in übernatürlicher Größe zwei bis drei Mal[1]) — oder wenigstens zwei bis drei Kopfhöhen[2]) — über Diener und Feinde aufragt, und dem literarischen Königsbild der Inschriften besteht völlige Übereinstimmung. Wie Naram-Sin allein über Haufen von feindlichen Leichen einherschreitet, während der Rest der Geschlagenen flieht oder sich ihm allein unterwirft[3]), und wie die ägyptischen Könige allein, ohne Heer[4]), mit eigener Hand ganze Bündel von Feinden mit einem Griff greifen und zerschmettern, so schreiten auch die Könige der Inschriften über die Erde einher, alle Großtaten ohne Helfer ausführend, sie allein.

Mehr als irgendwelche Schriftstücke der Welt sind die vorderasiatischen Königsinschriften egozentrisch. Der König tut alles selbst und mit eigener Hand; für Helfer ist kein Platz; das liegt schon in der Aufzählung des Stils. Er selbst baut, er selbst kämpft, er selbst siegt, nimmt gefangen, foltert, richtet hin, plündert und verbrennt; es sieht lediglich wie ein Vergessen aus, wenn Nabûna'id einmal erzählt, daß er sein ganzes Heer, meine zahlreichen Truppen von Gaza, von den Grenzen Ägyptens, vom oberen Meere jenseits des Euphrats bis zum unteren Meere, Könige, Großwürdenträger, Statthalter, kommen ließ und sie mit dem Bau des Sin-Tempels in Ḫarran beauftragte[5]). Solche Recken haben kein Heer nötig. Sinaḫêriba erzählt:

> Über Schluchten, Flüsse, steile Berge rückte ich auf meinem Thron vor; wo es für den Thron zu steil war, kletterte ich hinauf zu Fuß; wie ein Steinbock stieg ich gegen sie (die Feinde) auf den hochragenden Gipfel hinauf; wo meine Knie ermüdet waren, setzte ich mich auf einen Felsblock; kaltes Wasser aus dem Hautschlauch trank ich gegen meinen Durst. Ich setzte ihnen auf den Bergesspitzen nach und brachte ihnen eine Niederlage bei. Ihre Städte eroberte ich, schleppte ihre Beute fort, verwüstete, zerstörte und verbrannte sie mit Feuer[6]).

Man hat hier den bestimmten Eindruck, daß Sinaḫêriba allein die ganze Sache erledigt; selbst Träger der Thronsänfte scheinen uns hier im Grunde überflüssig.

Die Ichform wird auch da verwendet, wo es ganz evident ist, daß der König nicht selbst handelt. Wenn es häufig heißt: ihre Hände

---

[1]) Z. B. Asarhaddon-Stele aus Sendschirli, AOTB. II, S. 9.

[2]) Grenzstein des Marduk-aplu-iddina II., AOTB. II, S. 10.

[3]) AOTB. II, S. 11.

[4]) Vgl. Ramses II. in der Schilderung der Schlacht bei Ḳadeš, übersetzt von Erman, Ägypten u. ägypt. Leben im Altertum, 1885.

[5]) Nabûna'id Nr. 1, I 39—43.

[6]) Taylor-Zylinder III 75ff.

schnitt ich ab, ihre Zungen riß ich aus, ihre Lippen schnitt ich ab, oder: ich zog ihm in Ninûa, meiner Königsstadt, die Haut ab und schlug sie auf die Stadtmauer auf, könnte man allerdings ohne Schwierigkeit an die Wörtlichkeit der Aussage glauben. Wenn aber Ašurbanaplu einmal ausdrücklich erzählt, daß er auf Ištars Geheiß in Arbela blieb, Brot aß und Wein trank, auf Musik hörte und ihre Göttlichkeit verehrte, während das Heer gegen Elam zog, und wenn der Bericht über den Feldzug dennoch genau in derselben Form verläuft wie etwa die Schlachtschilderung Sinaḫêribas oben, so weiß man, was die Ichform bedeutet. Ob Ašurbanaplu immer, oder überhaupt, mit der Armee auszog, darf billig bezweifelt werden[1]).

Denselben Gebrauch der Ichform finden wir auch bei Nehemia. Auch hier heißt es immer „Ich tat dies und das". Wenn er z. B. sagt: Ich warf alle Geräte Tobijas hinaus[2]), so ist es klar, daß er nicht die Exekution eigenhändig vollzogen hat. Oder man nehme die Stelle: Dann zankte ich sie aus und fluchte ihnen, und einige Männer von ihnen prügelte ich und zauste sie[3]), und man vergegenwärtige sich die Situation: der Statthalter höchsteigenhändig die armen Sünder prügelnd und an den Haaren ziehend, während die Weiber und Kinder kreischend herumlaufen — und man sieht ein, daß man es hier mit einer Stilisierung zu tun hat.

Nirgends ein Helfer, nirgends ein Diener — immer der König allein. Das ist die Ichform. Man kann kaum ihre Schilderungen lesen, ohne an die Stelle Jesaja 63, 5f. zu denken:

Und ich schaute, doch da war kein Helfer,
und ich erstaunte, da war kein Unterstützer,
da half mir mein Arm,
und mein Grimm, der unterstützte mich,
und ich zerstampfte die Völker in meinem Zorn
und zerschmetterte sie in meinem Grimm.

Der Redende ist hier der Gott Jahwä; die altorientalischen Könige reden eben wie Götter.

f. **Allgemeine Charakteristik des Stils.** Soll man nun mit wenigen Worten den Stil der Inschriften charakterisieren, so kann man kaum etwas Treffenderes sagen, als daß er **monumental** und **lapidar** und doch zugleich **hymnisch** ist.

Monumental ist er in der vollsten Bedeutung des Wortes. Er steht in dem innigsten ästhetischen und psychologischen Zusammenhang mit den Königsskulpturen und -Gemälden des alten Orients; er stellt

[1]) Die Schilderung Delitzsch's von Ašurbanaplu, AO. XI 1, scheint mir viel zu modernisierend; die Inschriften dürfen kaum in der Weise wörtlich genommen werden.

[2]) Nehemia 13, 8. [3]) Nehemia 13, 25.

ihre Interpretation in Worten dar, aus dem Gedanken und dem Herzen des alten Orients entsprungen. Tiefenverhältnisse, Proportionen, Perspektive — das alles fehlt diesem Stil. Er hat nur scharfe Umrisse und scharfe, klare Farbengebung. Der Held wird gegen einen völlig freien Horizont gesehen. Jeder einzelne Satz ist wie eine ragende Denksäule für eine einzelne der „gewaltigen Taten" des Königs. Sein Bild wird hier durch die Kunst des Wortes in übernatürlicher Größe ausgemeißelt, zugleich immer in traditioneller Form und Steifheit. Das Steinbild stellt in seiner ursprünglichen Form immer den Gegenstand in einer anerkannten, korrekten, „idealen" Stellung und Gebärde dar. Dasselbe gilt von dem „Bild in Worten", das der Inschriftenstil von dem Gegenstande gibt. Das wichtigste Mittel dieser Kunst ist die Übertreibung, das Kolossale. Sie ist orientalischer Amerikanismus, antike *sky-scraper*-Kunst. Die schrankenloseste Übertreibung steht im Dienste der schrankenlosesten Renommage. Dieser Stil repräsentiert die konsequenteste Übertreibung des Idee des Monumentes.

Doch hat dieser Stil auch seine Würde. Sie beruht auf dem Deklamatorischen in der Aufzählung und auf der völligen Isolierung und Relationslosigkeit des Gegenstandes und zugleich auf dem imponierenden Hervortreten eines königlichen Selbstbewußtseins. Fast immer haben diese Inschriften etwas Steinernes an sich. Selbst da, wo der Inhalt kochendes Leben und wilde Leidenschaft ist, wie in den Schlachtschilderungen, ist der Stil doch lapidar. Das kommt eben daher, daß er das Ganze in kleine Einheiten aufteilt, die jede für sich eine einzelne Tat darstellen. In der Schilderung der Ḫalulî-Schlacht zählt Sinaḫêriba genau soviele Einzeltaten auf, wie die Schilderung Sätze hat; daß er die Ringe von den Fingern der Gefallenen zog, ist ihm ebensowohl der Erwähnung als denkwürdige Tat wert, wie der Umstand, daß er den feindlichen Heerführer in die Flucht warf. Die einzelnen aufgezählten Glieder treten in lapidarer Kürze hervor, und auf dieser beruht der Eindruck der ruhigen und majestätischen, aber dennoch pathetischen Würde. Es ist, als würden die einfachen Sätze mit einer großen Gebärde, mit deklamatorischem Pomp herausgeschleudert.

Dieser Stil ist zugleich hymnisch, auch das im buchstäblichen Sinne des Wortes. Jeder einzelner Satz ist zugleich wie eine Verszeile, die zum Preise des Königs hingeworfen wird, jeder Abschnitt ist eine Strophe, die von seinem Ruhm singt. Zu seiner Charakteristik sucht man die rühmendsten Attribute der Sprache; wie die Götterhymnen zählen die Inschriften die Ehrenattribute und Großtaten des Königs auf. Und nicht nur gelegentlich und zufällig, nein, bewußt und konsequent, in den Einleitungen fast ausnahmslos, wird auch die Form des Hymnus verwendet.

Darüber noch ein besonderes Wort.

g. Der Hymnus singt den Preis des Gottes dadurch, daß er seine Ehrenattribute, seine gewaltigen Namen, seine herrlichen Eigenschaften, sowohl die inneren als die äußeren, aufzählt, ferner seine großen Taten, sowohl die geschichtlichen und darunter nach primitiver Denkweise auch die mythischen aus der Schöpfung und der Urzeit, als die täglichen, die sich immer wiederholen. Diese Aufzählung bringt der Hymnus teils in der Form von appositionellen Partizipien und von Relativsätzen, teils in kurzen, knappen Aussagesätzen, ganz wie in den Königsinschriften. Zwischen den babylonisch-assyrischen und den alttestamentlichen Hymnen besteht in dieser Beziehung völlige Übereinstimmung[1]).

Das sind alles Eigentümlichkeiten, die wir in den Königsinschriften gefunden haben. Ein Unterschied ist natürlich doch vorhanden: die Hymnen sind metrisch, die Inschriften meistens prosaisch. Zugleich sind die Inschriften viel detaillierter; sie geben, wie sie meinen, genaue Auskunft über die behandelten Ereignisse; die Hymnen begnügen sich meistens mit ganz kurzen, für uns daher meistens schwer verständlichen Anspielungen.

Nun finden wir aber auch in den Inschriften Stücke ganz direkter hymnischer Art. Ich denke hier nicht an die hymnischen, an irgend einen Gott gerichteten Widmungen, die gelegentlich der Inschrift vorangehen, sondern an die einleitenden Nennungen und Charakterisierungen des betreffenden Königs selber. Sie sind genau derselben Art wie die Götterhymnen, nur mit dem Unterschied, daß ein irdischer König und nicht ein Gott Gegenstand des Lobpreises ist. Was nicht viel besagen will; denn der König ist ein Gott. In einzelnen Fällen hat fast die ganze Inschrift diese Form; so z. B. der geschichtliche Teil der Gesetzesstele Ḫammurapis. Besonders charakteristisch sind auch Ašur-aḫ-iddinas[2]) Prisma A, wo die appositionelle Aufzählung nur gelegentlich zu Aussagesätzen und ausführlicherer Darstellung erweitert ist, sowie die Einleitungen zu Šarrukîns Nimrud-Inschrift[3]) und seiner „Großen Prunkinschrift"[4]). Und neben dieser Übereinstimmung mit der Diktion und Sprachform des Hymnus finden sich häufig auch Einleitungen mit der rhythmischen und metrischen Form desselben[5]). Die meisten Ein-

---

[1]) Proben babyl. und assyr. Hymnen von Zimmern in AO. VII 3 und XIII 1; Ungnad in AOTB. S. 80—85. — Zum biblischen Hymnenstil vgl. Gunkel, Die israelitische Literatur, in Hinnebergs Kultur der Gegenwart I 7. — Zur stilistischen und formellen Übereinstimmung der babyl.-assyr. und der biblischen Hymnen vgl. Balla, Das Ich der Psalmen (Forschungen, hersgb. von Bousset u. Gunkel, Heft 16, Göttingen 1912), S. 76—96.

[2]) Königs von Assyrien 681—668. KB. II, S. 124ff.

[3]) KB. II, S. 34ff. [4]) KB. II, S. 52ff.

[5]) Vgl. Zimmern, ZA. VIII, S. 123; V, S. 339.

leitungen lesen sich mit größeren oder kleineren Unregelmäßigkeiten metrisch. Eins der schönsten Beispiele haben wir im Taylor-Zylinder.

Sinaḫêriba,
der große König, der mächtige König,
König der Obmacht, König von Aššur,
König der vier Weltgegenden,
der umsichtige Hirt, Liebling der großen Götter,
der Hüter der Wahrheit, der da liebt das Recht,
der da Hilfe leistet, der den Bedrückten als Beistand kommt,
der sich zum Guten wendet, der vollkommene Mann,
der Männliche, der Starke, der Erste aller Fürsten,
der Große, der die Unbotmäßigen verzehrt, der den Feind [„zerblitzt" —
Ašur, der große Fels,
ein Königtum ohne Gleichen hat er mir gegeben;
über sämtliche Thronsaalbewohner machte er groß meine Waffen;
vom oberen Meere im Untergang der Sonne
bis zum unteren Meere im Aufgang der Sonne
sämtliche Schwarzköpfe hat er unter meine Füße gebeugt;
und mächtige (?) Fürsten meinen Angriff fürchteten,
ihre Wohnungen verließen sie, wie der Sudinnuvogel der Fels- [spalten
flohen sie einsam zu unzugänglichen Orten.

So groß ist die Übereinstimmung zwischen diesen Königshymnen und den Götterhymnen, daß man bei den Inschriften, bei denen ein Götterhymnus den Eingang bildet, recht genau aufpassen muß, um zu wissen, wo der Götterhymnus endet und der Königshymnus anfängt; stünden nicht die Namen des Gottes und des Königs je an der Spitze des betreffenden Hymnenteils, könnte man wirklich unsicher werden. Das bekannteste Beispiel ist Šamši-adads dem Gotte Ninib geweihte Inschrift[1]), die das gewöhnliche Schema der Votivinschriften zeigt: Dem Ninib — der König Šamši-adad.

Dem Ninib, dem Herrn, dem Starken, dem Gewaltigen,
dem hehren Herrn, dem Helden der Götter,
der da hält des Himmels und der Erde Band[2]),

[1]) KB. I, S. 174ff.

[2]) Das „Band der Himmel und der Erde" ist nicht die Himmelsaxe (Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913, S. 33f.), wohl auch kaum das Band zwischen Himmel und Erde (Ungnad, Die Gesetze Hammurabis II, Vokabular), sondern am ehesten das (mythische) Band, das Himmel und Erde, d. h. das ganze Weltall schwebend im leeren Raum hält. Man hat gefragt: warum stürzt das Weltall nicht in den Abgrund herunter? Antwort: weil einer der Götter es an einem Bande schwebend hält. Wer dieses Band hält, ist natürlich der Lenker und Herr des Alls. Daher steht es im Parallelismus mit den „Zügeln der Igigi und Anunnaki"; der Gott, der es hält, auf ihm beruht das Bestehen der Welt; somit kann er selbst das Band des Himmels und der Erde genannt werden, und zuletzt wird der Ausdruck auch auf seine Wohnung, den Tempel übertragen.

der das All regiert, dem Ehrwürdigen unter den Himmelsgöttern,
dem Gewaltigen, dem Übergewaltigen, dessen Stärke unerreichbar ist,
dem Ersten der Erdgötter[1]) dem Mächtigen unter den Göttern,
dem „Hervorbrechenden“[2]), der ohne Gleichen, der überwältigenden
dem erhabenen Herrn, der da reitet auf dem Sturmfluß, [Südsonne,
der wie Šamaš, das Licht der Götter, die Weltgegenden durchschaut,
dem Machthaber unter den Göttern, der da Strahlenglanz aussendet,
der da Schrecken verbreitet[3]), vollkommen an starken Kräften,
dem Erstgeborenen Ellils, der „Vertrauenskraft“ der Götter, seiner Er-
dem Erzeugten Ešaras[4]), dem Herrschersohne, [zeuger,
der auf dem reinen Sternenhimmel übermächtig ist,
der verwirrenden Waffe, dem Sprößling der Kutušar[5]), der Herrin,
dem Ebenbilde (?) Anus und Dagans, dessen Wort nicht geändert wird,
dem Überstarken, dem Erhabenen, dem Großen,
dem Besitzer von Kräften, dessen Leibeskräfte gewaltig sind,
dem weiten Inneren[6]), dem Herzen der klugen Gedanken,
dem Überwältigenden unter den Göttern, dem Helden,
der da sitzt in Kalḫu auf einem reinen Thron,
in einem geräumigen Heiligtum, der Wohnung der Südsonne —
Šamši-adad, der mächtige König,
der König der Obmacht, der Unerreichbare,
der Hirt der Heiligtümer, der Träger des Szepters der Gerechtigkeit,
der die Länder insgesamt unterwirft, der das All regiert[7])
der — —, dessen Namen seit der Urzeit die Götter genannt haben,
der reine Priester, der Ausstatter Ešaras,
der nichts versäumt, der die Satzungen Ekurs[8]) hält,
der auf das Werk Eḫarsagkurkurra's[9]) (und) der Tempel seines Landes,
sein Herz setzte, seine „Ohren“ richtete,
der Sohn des Šulmanu-ašaridu, König der vier Weltgegenden,
der sich mit sämtlichen Königen mißt, der die Länder niedertritt,
der Enkel Ašur-nasir-aplus,
der da empfängt Tribut und Gaben der Weltgegenden insgesamt.

Einen wesentlichen Unterschied zwischen den beiden Teilen dieser Einleitung gibt es nicht; der Götterhymnus arbeitet mit mythischen

---

[1]) Diese Stelle zeigt doch wohl, daß man nicht so genau zwischen Igigi und Anunnaki gesondert hat. Vielleicht bezeichnen beide Worte urspr. Götterwesen überhaupt. Die Unterscheidung dürfte sekundär und theologisch sein.

[2]) Ninib ist hier Sonnengott. [3]) Wörtlich: voll von Schrecken (Plur.).

[4]) Tempel der Ištar-Ninlil in Aššur.

[5]) Gemahlin des Nunammir, der oft = Ellil steht; K. hier also = Ninlil.

[6]) Synon. dem folg. Glied. Sinn: dem Besitzer des weiten Inneren und des klugen Herzens.

[7]) Beachte Z. 4, wo dasselbe von Ninib gesagt wird!

[8]) Tempel des Ellil. [9]) Tempel des Ašurs in Ašurs.

Tatsachen, der Königshymnus mit geschichtlichen; der Unterschied will aber nicht viel besagen; denn für den alten Orientalen ist das Mythische geschichtlich, und das Geschichtliche wird sofort in die Sphäre des Mythischen hinaufgerückt.

Dieser direkte Einleitungshymnus ist aus der einfachen Namensnennung im Anfang der Inschriften entstanden. Mit einer solchen Namensnennung sollte ja die Aufzählung der Taten des Königs nach alter Stilregel einsetzen. Die gewöhnliche Ichform gab der Namensnennung die Form einer Selbstvorstellung: Ich bin Meša', Sohn des Kamošmelek, König von Moab; oder: Ḫammurapi, der Hirt, der Berufene Ellils, bin ich. Mit einer so kurzen Präsentation konnte man sich aber nicht begnügen; die Selbstvorstellung wurde eine Charakteristik, und diese wiederum ein Hymnus.

Also, Hymnen in Ichform sind die Inschriften. Diese Form macht den Hymnus um so ohrenfälliger, triumphierender und stolzer. Der König tritt selbst hervor und singt seinen eigenen Lobpreis. Das macht nach altorientalischer Auffassung die Darstellung nur um so herrlicher und schöner. Einen solchen Hymnus läßt der alte Dichter den Sagenkönig Gilgameš singen; als dieser den Stier der Ištar gefällt hat und im Triumph in die Stadt hineinzieht und von dem Festzug der Frauen des Palastes empfangen wird, bricht er aus:

Wer ist schön unter den Mannen,
wer ist herrlich unter den Männern?
[Gilgameš] ist schön unter den Mannen,
[Gilgameš] ist herrlich unter den Männern!

Halbgötter und Götter bieten den Königen ihr Vorbild dar!

So müßte es uns denn sehr wundern, wenn wir bei den Babyloniern und Assyrern keine Königshymnen im eigentlichen Sinne des Wortes, wie wir sie in Ägypten etwa durch das Mernepta-Lied [1]) repräsentiert sehen, fänden. Und wirklich gibt es auch unter den Inschriften, wie es scheint, einen Hymnus auf einen König, nämlich Ḫammurapis Bilinguis [2]). Leider ist der Text sehr verstümmelt. Wenn wir ihn aber richtig verstehen, so wird hier der Gott-König Ḫammurapi als der Ebenbürtige der großen Götter mit der hymnischen Anrede „Du" besungen. In der zweiten Hälfte tritt wieder die gewöhnliche Aufzählung in 3. Person auf.

3. Tendenz und Zweck.

a. Der unvergängliche Nachruf. Welchen Zweck die Königsinschriften verfolgen, ist unschwer zu sehen. Der Zweck dieser offenkundigen Verherrlichung ist zunächst, dem König einen unvergänglichen Nachruf zu schaffen. Möge mein Name in der Zukunft genannt

[1]) AOTB., S. 191 ff. [2]) KB. III 1, S. 110 ff.

werden, betet Nabû-kudurri-uṣur. Sie „geschichtliche Inschriften" zu nennen, ist eigentlich sehr irreführend. Sie wollen keine Geschichte erzählen, weder des Landes, oder des Volkes noch des Königs. Sie wollen nur ein Verzeichnis der großen und bewunderungswerten Taten des Königs geben, seiner Siege, seiner Bauarbeiten, seiner frommen Handlungen, seiner Ehrennamen. Seine Geschichte ist ihnen so gleichgiltig, daß sie häufig nicht einmal chronologisch erzählen — und das ist nach orientalischer Auffassung erste Forderung zu einer Geschichtsdarstellung; sie erzählen nichts von der Zeit vor seinem Regierungsantritt[1]) und führen nie die Darstellung bis zu seinem Tode durch[2]). Alles was dem König weniger vorteilhaft ist, wird überschlagen; Niederlagen werden verschwiegen oder frisch mit Siegen vertauscht; so will Šulmanu-ašaridu II. in den Kämpfen gegen Damask immer gesiegt haben, während die Schlachten im besten Falle resultatlos waren; und von der oben erwähnten Schlacht bei Ḫalulî heißt es in der babylonischen Chronik, daß die Assyrer geschlagen wurden[3]). Der König wird als Idealfürst dargestellt — als der vollkommene Mann, wie es bei Sinaḫêriba heißt — in Assyrien als der gewaltige Krieger, in Babylonien als der fromme Tempel- und Kanalerbauer. Deutlich tritt in Ašurbanaplus Tontafelinschrift[4]) das Bestreben hervor, ihn als Idealmenschen überhaupt darzustellen; er besitzt alle Tugenden, alle Fertigkeiten, alle Bildung der Zeit, ist Göttern und Menschen gleich lieb. Um den König dreht sich alles. Daher die Egozentrizität. Alle anderen Menschen kommen nur Betracht, insofern sie seiner Verherrlichung dienen.

---

[1]) Die Erzählung von Sargons wunderbarer Errettung und Erziehung bei dem Gärtner (AOTB, S. 79), bildet insofern keine Ausnahme, als wir hier ein vereinzeltes Märchenmotiv haben, das die göttliche Erwählung anschaulich darstellen soll. Übrigens ist dieses aus der Bibliothek Ašurbanaplus stammende Schriftstück keine Königsinschrift und stammt nicht aus der Zeit des alten Šargani-šar-ali. Der Zweck der Tafel geht aus den Segenswünschen I 21ff. hervor: sie will ein wirkungskräftiger Segensspruch des alten Königs über seine Rechtsnachfolger sein. Indem derselbe dem alten Könige in den Mund gelegt wird, steht er gewissermaßen auf einer Linie mit den „Segen" Jakobs und Mosis Gen. 49 und Dtn. 33; Sargons Glück wird auf die Rechtsnachfolger übertragen. Daß dabei der Stil der Königsinschriften nachgeahmt wird, ist begreiflich.

[2]) Die einzige mir bekannte Ausnahme ist Nabûna'id Nr. 9, ein Epitaphium über den Vater des Nabûna'id (also über keinen König!); hier ist der Teil, der von seinem Leben handelt, ihm selber in den Mund gelegt (von einer „Autobiographie", wie es bei Langdon, S. 57, heißt, ist hier natürlich keine Rede). Hier wird nun auch von seinem Tode erzählt. Liegt hier vielleicht ägyptischer Einfluß vor? Fast sämtliche ägyptische Inschriften sind solche Grabinschriften, auf welchen der Gestorbene in Ichform redet.

[3]) Chronik B, III 18f.; KB. II, S. 274ff.

[4]) L^4, Vorderseite I 1ff.; VAB. VII 2, S. 253ff.

Seine **Vorgänger** erwähnt der König möglichst wenig, und wo er es tut, ist es fast immer in Verbindung mit einem sehr herabsetzenden Urteil, ganz wie Nehemia die Statthalter, die vor mir waren als Bedrücker und Aussauger des Volkes erwähnt[1]). So auch im Kyros-Zylinder[2]), wo Nabûna'id der letzte Rest der Ehre abgesprochen wird *ad majorem Cyri gloriam.* Nabûna'id selbst hatte seinerseits nicht versäumt, in seinen zahlreichen Bauinschriften hervorzuheben, wieviel die früheren Könige **nicht** ausgerichtet hätten, wieviele Grundsteine sie **nicht** gefunden hätten, die er, dank der Gnade der Götter und ihnen zu Ehren, gefunden habe; die Tempel, die die früheren Könige zuweilen so unrichtig gebaut hätten, daß die Götter nicht darinnen wohnen konnten, habe er *rite* restauriert: ein früherer König (NB. die herabsetzende Anonymität!) hatte den alten Grundstein gesucht, aber nicht gefunden, und dann hatte er aus eignem Antrieb dem Šamaš einen neuen Tempel bauen lassen, der jedoch nicht passend war für seine Herrlichkeit, nicht angemessen für die Zierde seiner Gottheit[3]).

Sehr charakteristisch ist die Weise, in welcher die Inschriften von den **fremden Fürsten** reden, die etwas mit dem Könige zu tun gehabt haben; wir geben als Beispiel den Bericht Ašurbanaplus über seine Beziehungen zu Gyges von Lydien[4]):

> Guggu, den König von Luddu, eines Gebietes am Ufer des Meeres, eines fernen Ortes, dessen Namen die Könige, meine Väter, nicht hatten nennen hören (sic!), ließ Ašur, der Gott, mein Erzeuger, im Traume meinen Namen sehen (d. h. offenbarte ihm meinen Namen) und sprach also: „Die Füße Ašurbanaplus, des Königs von Assyrien, ergreife und durch Nennung seines Namens besiege deine Feinde." An dem Tage, an welchem er diesen Traum gesehen hatte, sandte er seinen Gesandten, um mir zu huldigen, sandte Nachricht von diesem Traume, den er gesehen, durch seinen Boten und verkündete ihn mir. Von dem Tage an, da er meine königlichen Füße ergriffen hatte, besiegte er die Kimmerier, welche die Einwohner seines Landes bedrückten (und) welche meine Väter nicht gefürchtet und die (auch) meine (eigenen) königlichen Füße nicht ergriffen hatten. Unter dem Beistande Ašurs (und) Ištars, der Götter, meiner Herren, machte er von den Stadtobersten der Kimmerier, welche er gefangen genommen hatte, zwei Stadtoberste vermittels Klammern, eiserner Bande (und) eiserner Fesseln dingfest und ließ (sie) nebst seinem schweren Geschenk vor mich bringen. — Seinen Gesandten, welchen er, um mir zu huldigen, beständig geschickt hatte, ließ er (aber plötzlich)[5]) in Wegfall kommen. Weil er das Gebot Ašurs,

---

[1]) Nehemia 5, 15f.
[2]) Weißbach, Die Keilinschriften der Achämeniden; Kyros-Zylinder, Z. 10 u. 17.
[3]) Nabûna'id Nr. 6, I 19f.; VAB. IV, S. 254.
[4]) Rassam-Zylinder II, 95ff.; VAB VII 2, S. 20ff.
[5]) Beachte, wie dieses Bindemittel der Aufzählung in den Text hinein-

des Gottes, meines Erzeugers, nicht beobachtete, so wurde er, indem er sich auf seine eigene Stärke verließ, trotzig in seinem Herzen. Als er zur Unterstützung des Pišamilki (Psammetichos), des Königs vor Muṣur (Ägypten), der das Joch meiner Herrschaft abgeworfen hatte, seine Truppen sandte, und ich es vernahm, flehte ich zu Ašur und Ištar folgendermaßen: „Vor seinen Feind möge sein Leichnam hingeworfen werden, und man möge seine Gebeine wegnehmen." Wie ich zu Ašur gefleht hatte, so vollzog es sich. Vor seinen Feind wurde sein Leichnam hingeworfen, und man schleppte seine Gebeine fort. Die Kimmerier, welche er durch meinen Namen unter sich getreten hatte, erhoben sich und überwältigten sein ganzes Land. — Nach ihm setzte sein Sohn sich auf seinen Thron. Von dem bösen Werke, welches auf mein Gebet hin die Götter, meine Helfer, an dem Vater, seinem Erzeuger, verübt hatten, sandte er durch seinen Boten Kunde und ergriff meine königlichen Füße, also (sprechend): „Du bist der König, den Gott ersehen hat[1]); da du meinem Vater fluchtest, so wurde ihm Böses bereitet. Gegen mich, den Knecht, der dich fürchtet, erweise dich (darum) gnädig, und ich will (dann) dein Joch ziehen."

Objektiv ist das ein Stück aus der Geschichte Lydiens; Gyges ist die Hauptperson der berichteten Ereignisse. Der Verfasser hat aber das Kunststück gemacht, diese Geschichte als eine Reihe göttlicher Handlungen zu Ašurbanaplus Verherrlichung und als eine große Tat desselben darzustellen. Ašurbanaplu ist die Hauptperson geworden, er, der doch nur sehr indirekt — wenn überhaupt — in diese Ereignisse eingegriffen hat. Die einzelnen Episoden und Ereignisse innerhalb des behandelten Zeitraumes sind aus ihrem natürlichen Kausalzusammenhange ausgelöst und lediglich in ein Verhältnis zu Ašurbanaplu gesetzt, und nun werden sie aufgezählt als dessen glorreiche Taten, eine nach der anderen. Das ist Glorifikationskunst.

Fast nie werden die Helfer des Königs erwähnt; alle die glorreichen Taten hat er allein vollbracht.

Und damit er in noch idealerem Strahlenglanz hervortrete, werden die Gegner so schwarz wie möglich gezeichnet, wie es auch die Nehemia-Denkschrift tut; die indirekte Form des Selbstruhms der heutigen Siegesbulletins: „Trotz dem wütenden Widerstand des tapferen Feindes haben unsere Truppen in kampfesfrohem Ansturm usw." — war damals noch nicht erfunden; die Kunst war damals gröber. Die Gegner in den Inschriften sind nur Verbrecher, Feige, Bösewichte, Gottlose, Menschen und Göttern gleich verhaßt. Nicht selten werden ein paar Schimpfworte (Geschöpf der Tiamat, Sohn eines bösen Dämons) hinzugefügt[2]),

interpretiert werden muß, um einigermaßen den modernen Anforderungen an die einfachste „Erzählung" zu entsprechen.

[1]) Wörtlich: kennt, vgl. Jeremia 1, 5.

[2]) Šarrukin, Große Prunkinschrift 33; 112; 122; Taylor V 8; 21 f.; Marduk-Weihinschrift Ašurbanaplus VAB. VII 2, S. 281.

vgl. die Erwähnung des samarianschen Statthalters Sinuballit bei Nehemia als des Horoniten und seines Gegners Tobija als des ammonitischen Knechts[1]). Gelegentlich werden auch die Spottworte des Feindes wiedergegeben, damit ihre Schande am Tage der Niederlage um so größer werde[2]); wie bei Nehemia[3]) gibt das zu einem Rachegebet Veranlassung[4]).

b. Den Lohn der Götter dem Könige zu sichern ist aber der wichtigste Zweck der Ruhmesinschriften. Der König will seine Taten aus dem Gesichtspunkt des Verdienstes vor den Göttern angesehen haben. Er hat, wie es auf den altsusischen Backsteinen steht, seine Werke dem Gotte für sein Leben getan[5]). Wie schon bemerkt, wollen die Inschriften den König als Idealmenschen (assyrisch: der vollkommene Mann, *edlu gitmalu*) darstellen. Das orientalische Königsideal ist aber immer ein religiös orientiertes, sei es, daß der heilige Krieg oder die Erbauung von Tempeln die verdienstvollste fromme Handlung ist. Die Könige legen immer das größte Gewicht darauf, zu dem Königtum von den Göttern berufen zu sein; ihr Königtum ist ein Königtum von Gottes Gnaden, das sie aus den Händen Marduks oder Ašurs empfangen haben. Bekannt ist die Einleitung des Kyros-Zylinders: Marduk habe in der ganzen Welt Umschau gehalten, um einen frommen, ihm wohlgefälligen Mann zu ersehen, und unter allen Fürsten der Welt habe er Kyros, den König von Anšan, gefunden und ihn mit der Weltherrschaft in seiner Stadt Babylon betraut. Vgl. auch die oben wiedergegebene Inschrift des Nabû-kudurri-uṣur. Von Ewigkeit an, oder schon im Mutterleibe sind sie ersehen[6]); Ašurbanaplu vereinigt beide Aussagen in der Vorstellung seiner Person:

> Ašurbanaplu . . . dessen Namen Ašur und Sin, der Inhaber des Königsturbans, seit fernen Tagen zur Königsherrschaft beriefen und schon im Mutterleibe zum Hirtentum über Assyrien schufen[7]).

Das stehende Epitheton des Hauptgottes in den Königsinschriften ist *ilu bânîja*, der Gott, mein Erzeuger. Hier ragt der altorientalische Königsmythus in die Inschriften hinein[8]).

Die Ehre aller Großtaten eines Königs gebührt daher dem Gotte oder den Göttern, die ihn erwählt und die er verehrt. Oft wird es daher hervorgehoben, daß es die Götter sind, die hinter den Ereignissen stehen; die königlichen Pläne sind göttliche Eingebungen. In meinem

---

1) Nehemia 2, 19.

2) Rassam IV 12—22; Ašurbanaplu-Zylinder B V 22—25 (VAB VII 2, S. 112f.).

3) Nehemia 3, 33—37. 4) Rassam II 116f.; Zyl. B V 42—46.

5) VAB I 1, S. 183.

6) Näheres über die göttliche Berufung des Königs s. bei Zimmern, KAT[3], S. 403.

7) Rassam I 3—5.

8) Über diesen Königsmythus vgl. Zimmern, KAT[3], S. 382, und mein Buch Kongesalmerne i det gamle testamente, Kristiania 1916, S. 25ff.

vierten Feldzuge flößte mir Ašur, mein Herr, Vertrauen ein, sodaß ich meine großen Truppenmassen versammelte und gebot, nach Bit Jahin zu ziehen[1]). Die Wasserleitungsanlagen Sinaḫêribas gehen ebenfalls auf Ašurs Befehl zurück[2]). Ausführlich erzählt Ašurbanaplu, wie Ištar ihm in einem Traum befohlen, gegen den gottlosen Elamiterkönig Teumman zu ziehen[3]); nach dem Siege schlägt er auf Ašurs und Marduks Geheiß den Kopf Teummans ab. Fast regelmäßig berichtet Nabû-kudurri-uṣur und noch ausdrücklicher Nabûna'id, daß sie ihre Bauarbeiten auf göttlichen Befehl, nach einer Eingebung oder nach direkter Offenbarung, ausführen. Weil Marduk, mein Herr, mich liebte, betraute er mich mit der Erneuerung des Tempels und der Restaurierung der Stufentürme[4]). Der große Herr Marduk trieb mein Herz zum Bauen an[5]). Marduk offenbart sich im Traume dem Nabûna'id und befiehlt ihn, den Sintempel in Ḫarran zu bauen[6]). Dasselbe finden wir bei Nehemia[7]). Solche Weisungen erscheinen nicht nur bei direkt religiösen oder kultischen Gebäuden, sondern auch bei der Erbauung von Städten, Mauern, Schlössern und Wasserleitungen. So heißt es bei Nabû-aplu-uṣur[8]), daß er den Sipparkanal gegraben und die Wasser des Euphrats zur Stadt geleitet habe für Šamaš, seinen Herrn, damit dessen Kult richtig verrichtet werde und der Gott sich wohl befinde[9]); daß die Einwohner auch Wasser bedürfen, davon wird völlig abgesehen. Nicht selten betonen die Könige, daß Gottesfurcht die Ursache ihrer Handlungen ist. So hatte der Chaldäer Šamašibni den Einwohnern von Babel und Borsippa ihre Äcker geraubt; Ašuraḫiddina gibt sie ihnen zurück, da ich Furcht vor Bêl und Nabû kannte[10]). Aus meinem ganzen aufrichtigen Herzen liebe ich die Furcht ihrer Göttlichkeit, fürchte ich ihre Herrschaft, erklärt Nabû-kudurri-uṣur als Motivierung eines langen Berichts über seine Bauarbeiten[11]). Dieselbe Motivierung seiner Taten, wenn auch etwas indirekter ausgedrückt, gibt auch Nehemia[12]). Und ebensowenig wie Nehemia[13]) unterlassen die Könige mitzuteilen, daß sie als Zeichen ihrer Frömmigkeit und Demut persönlich ihre Hände und ihren Rücken bei ihren Bauarbeiten im Dienste der Götter angestrengt haben. Ich hob das Tragpolster auf mein Haupt und trug es selbst, sagt Ašuraḫiddina im Bericht über die Re-

---

1) Taylor III 42 f. 2) Bavian-Inschrift Z. 13 f.; KB. II, S. 116 f.
3) Zylinder B. V 16—101.
4) Nabû-kudurri-uṣur Nr. 13, III 27 f. (vgl. VAB. IV, S. 111)
5) Nabû-kudurri-uṣur Nr. 11, II 5 f. (VAB. IV. S. 99).
6) Nabûna'id Nr. 1, I 16—33 (VAB. IV, S. 220 f.).
7) Nehemia 7, 5; 2, 12.
8) Vater Nabû-kudurri-uṣurs, König von Babel 625—604.
9) Nabû-aplu-uṣur Nr. 2, VAB. IV, S. 65.
10) Prisma A und C, II 48 f. (KB. II, S. 124 ff.).
11) Nabû-kudurri-uṣur Nr. 15, I 37—39. 12) Nehemia 5, 9. 15.
13) Nehemia 5, 16.

staurierung des Marduk-Tempels[1]). Dasselbe erzählt Nabû-aplu-uṣur von sich und seinen beiden Söhnen Nabû-kudurri-uṣur und Nabû-šum-lišir[2]). Wie Nehemia überzeugt ist, daß die gute Hand seines Gottes über ihm ist und alles, was er tut, gelingen läßt[3]), so weiß auch Ašurbanaplu, daß er auf den ausdrücklich ausgesprochenen Beifall seiner Götter vertrauen kann[4]). — Und so kann es uns nicht wundern, wenn das Werk, zu welchem die Könige sich berufen wissen, die Herbeiführung des goldenen Zeitalters ist, und daß sie ihr segensreiches Wirken in märchenhaften Farben schildern[5]). So hat man auch behaupten können, daß in Babylonien-Assyrien sich seit alter Zeit „messianische" Vorstellungen fänden, und daß diese auf die geschichtlichen Könige übertragen worden seien[6]).

Das Bewußtsein, sich Verdienste vor den Göttern erworben zu haben, tritt denn auch in den Inschriften ebenso kräftig wie bei Nehemia[7]) hervor und wird direkt ausgesprochen. Gott und Menschen, den Toten und den Lebendigen tat ich Gutes, spricht Ašurbanaplu[8]).

Und mit dem stolzen Bewußtsein des guten Gewissens treten die Könige hervor und beten in den Inschriften zu den Göttern um ihren wohlverdienten Lohn[9]). Sie können ihn beanspruchen; denn ihre *merita* sind wahrhaft *supererogatoria*: Türschwellen, Schloß, Riegel und Türflügel von Ebarra mögen meine frommen Werke unaufhörlich vor dir kundtun[10]).

Wir geben ein paar charakteristische Stellen.

Ellil, der König der Länder, möge Anu, seinem geliebten Vater (?), meine Bitte vorlegen, meinem Leben Leben hinzufügen; die Länder in Sicherheit lasse er wohnen; Krieger, so (zahlreich) wie das Kraut, gebe er mir reichlich, die Hürden des Himmels besorge er, das Land sehe er mit Wohlwollen (?) an; das gute Schicksal, das (die Götter) mir bestimmt haben, mögen sie es nicht verändern! Der Hirte, der an der Spitze steht, möge ich stets sein. — Für sein Leben hat er (d. h. der König) dem König Ellil dieses geweiht[11]).

Der König, ihr (d. h. der Stadt Dûr-Šarrukîn und der Königsburg daselbst) Erbauer, möge er zum Greisenalter gelangen, Macht erlangen, bis in ferne Tage möge alt werden ihr Schöpfer; mögen (folgende Worte) aus seinen (d. h. des Gottes Ašurs) reinen Lippen hervorgehen: wer in ihnen

[1]) „Schwarzer Stein", IV 10f. (KB. II, S. 120—125).
[2]) Nabû-aplu-uṣur Nr. 1, II 61ff. [3]) Nehemia 2, 8. 18.
[4]) Rassam V, 97ff.
[5]) Rassam I 41—51; Tontafel L⁴, Vdrs. II 10ff. (VAB. VII 2, S. 261).
[6]) Vgl. Zimmern, KAT.³, S. 380; Greßmann, Der Ursprung d. isr.-jüd. Eschatologie, Göttingen 1905, S. 250ff.
[7]) Nehemia 5, 19; 13, 14. 22. 31. [8]) K. 891, Rev. 3 (KB. II, S. 262f.).
[9]) Vgl. zum Fgd. Jastrow, Religion Babyloniens u. Assyriens I, Gießen 1905, S. 393—420.
[10]) Nabû-kudurri-uṣur Nr. 10. [11]) Lugal-zag-gisi, VAB. I 1, S. 154f.

wohnt, der möge leiblichen Wohles, frohen Geistes und fröhlichen Sinnes in ihnen sich erfreuen, möge Lebensfreude genießen[1]).

Immerdar, o tapferer Held Šamaš und Aja, die Braut, schaut meine guten Werke freudig an, und für mich, Šamaššumukîn, den Unterwürfigen, der euch fürchtet, — sprecht aus Gutes für mich[2]).

O Ninkarrak, erhabene Herrin, das Werk meiner Hand schaue freundlich an! Leben für ferne Tage, Wohlergehen des Leibes schenke zum Geschenk! Meinen Samen mache zahlreich, meine Nachkommenschaft breite aus! In Wohlergehen des Leibes und Freude des Herzens möge ich wandeln immerdar![3])

Hier muß berührt werden, daß betreffs des Gebets und der ausgesprochen religiösen Motivierung ein gewisser Unterschied zwischen den babylonischen und den assyrischen Inschriften besteht. Während die ersteren fast immer direkt in ein Gebet ausmünden, so begnügen die letzteren sich meistens mit einer einleitenden hymnischen Anrufung der Götter, oder mit einem frommen Schlußwunsch statt eines direkten Gebets (mögen die Götter mir so und so tun). Die Assyrerkönige erwähnen nicht selten, daß sie gebetet haben; was sie aber gesagt, teilen sie höchstens in indirekter Rede und kurz zusammengefaßt mit. So z. B. Šarrukin:

. . . daß er (d. h. Ašur) Lebensglück und langes Leben schenke und Befestigung der Regierung — feierlich fiel ich nieder und betete vor ihm[4]).

Religiöser und vor allem ausführlicher ist hier wieder Ašurbanaplu[5]). — Dennoch würde man irre gehen, wenn man eine religiöse Grundstimmung und religiöse Beweggründe sowohl des Lebens und der Taten als auch der Inschriften bei den Assyrern in Abrede stellen wollte. Doch kann man sagen, daß nur die Babylonier ihrem Empfinden nach allein vor dem Gotte, bezw. den Göttern, stehen; die Assyrer beten zwar auch, sie schielen aber immer ein wenig nach der Bewunderung der Menschen — Militarismus macht eben immer eitel und närrisch.

c. Die Inschriften sind schon vom Anfang an darauf angelegt, von den Göttern gelesen zu werden. Die Verherrlichung des Königs unter den Menschen ist eigentlich nur ein Nebenzweck der Inschriften, eine Abschwächung und Verdunkelung ihres ursprünglichen, religiösen Zweckes. Die Götter waren es, die die frommen und herrlichen Taten des Königs lesen sollten, um zu sehen, wer er sei und

[1]) Šarrukin, „Große Prunkinschrift", Zz. 191ff. (KB. II, S. 80f.).

[2]) Šamaššumukîn (Vasallenkönig von Babel 668—648), Bilinguis, 30ff. (KB. III 1, S. 202f.).

[3]) Nabû-kudurri-uṣur Nr. 27a.

[4]) Prunkinschrift. 173f. — Vgl. übrigens Jastrow, Relig. Bab. u. Assyr. I, S. 414ff.

[5]) Jastrow, a. a. O. S. 416f.

daß er zu ihrer Befriedigung den Hirtenberuf, den sie ihm übertragen hatten, geübt und sich würdig gezeigt habe, den herrlichsten Lohn seines Verdienstes zu empfangen; sie sollten weiter sein frommes und demütiges Gebet um den Lohn, der ihm von Rechtswegen zukäme, lesen, und in ihren Herzen sollten sie sagen: Fürwahr, N. N. ist ein König, den die Götter lieben. Und mit ihren reinen Lippen sollten sie die Erfüllung aller seiner Wünsche aussprechen (*kabû*) und dadurch ihre Verwirklichung bewirken: langes Leben, Sieg über die Feinde, große Nachkommenschaft, Gesundheit, Glück und Lust des Leibes und des Herzens.

Daher wurden die Inschriften so aufgestellt, daß die Götter sie sehen konnten. Die allermeisten der gefundenen Zylinderinschriften sind entweder Grundsteinsurkunden (*temenu*) oder in irgend einer anderen Weise in den Tempelmauern angebracht; so ist z. B. die sogenannte Birs-Nimrud-Inschrift (Nabû-kudurri-uṣur Nr. 11) in drei Exemplaren in den Mauerecken des dritten Stockwerks des E-ur-imin-an-ki, des Stufenturmes von Borsippa gefunden[1]). Daß die Götter, die die vier Weltgegenden durchschauen, auch die eingemauerten Inschriften lesen konnten, verstand sich von selbst. Die Inschriften wurden aber auch als Stelen oder Platten in den Tempeln geradezu vor den Göttern aufgestellt. So war die Annalinschrift des Ašur-naṣir-aplu im Ninib-Tempel in Kalḫu aufgestellt[2]). Vor Ninib war auch die oben besprochene Stele Šamšiadads aufgestellt. Gelegentlich der Unterdrückung eines Aufruhrs in Kilikien erzählt Sinaḫêriba[3]): Eine Tafel von Alabaster ließ ich machen und stellte sie auf vor ihm (nämlich Ašur); die Tafel enthielt eben den Bericht über die Expedition. Der Mešaʿstein war in (oder auf) der Bāmā, dem Heiligtume in Ḳrḥḥ aufgestellt[4]). Die öfter erwähnte Lugalzaggisi-Inschrift war auf mehreren Vasen geschrieben, die dem Ellil geweiht und in seinem Tempel aufgestellt waren[5]); unmittelbar vor dem oben wiedergegebenen Gebet steht wie eine Art Überschrift *šu-tur* = Aufschrift; dadurch wird das Gebet als die Hauptsache der ganzen Inschrift bezeichnet; und der Schluß: Dem Ellil, seinem geliebten Könige, hat er dieses geweiht, zeigt uns, was der Zweck der Gabe und damit der Inschrift gewesen. Diese Schlußformel kommt öfter in den Weihinschriften vor. Eben weil die Inschriften von den Göttern gelesen werden sollten, fangen sie so häufig mit einer Anrufung und einem Hymnus auf den betreffenden Gott an.

Selbst da, wo die Rücksicht auf die Nachwelt und das Urteil der Menschen mehr hervortritt, ist es doch klar, daß die Inschriften sich ein religiöses Ziel setzen und das Verdienst des Urhebers vor den Göttern hervorheben wollen. So heißt es bei Nabû-kudurri-uṣur:

---

[1]) VAB. IV, S. 20. [2]) KB. I, S. 50, A. 6.

[3]) Br. Mus. 103000, Delitzsch, Assyrische Lesestücke, 5. Aufl.

[4]) Z. 5: ich machte diese Bāmā dem Kamoš in Ḳrḥḥ. [5]) VAB. I 1, S. 152.

Alle meine kostbaren Arbeiten für die Erhaltung der Heiligtümer der großen Götter, worin ich meine königlichen Väter überbot, schrieb ich auf eine Tafel und stellte sie auf für die Nachwelt. Alle meine Worte, die ich auf die Tafel geschrieben, sollen die Verständigen lesen und der Herrlichkeit der Götter gedenken[1]).

Es ist daher eine starke Abschwächung des ursprünglichen Zweckes der Inschriften, wenn z. B. Sarrukîn seine große Prunkinschrift als Wanddekoration seines Palastes aufsetzen ließ[2]). Vgl. hierzu was oben über das Gebet bei den Assyrern gesagt wurde. Ein solcher abgeschwächter Gebrauch des alten ehrwürdigen Inschriftenstils ist indessen verhältnismäßig selten. Kaum bei einer einzigen Inschrift der hier behandelten Art fehlt die praktisch-religiöse Rücksicht. So ist sogar die Gesetzes-Stele des Ḫammurapi vor Marduk in Esaggila in Babel aufgestellt, um ihm die Verdienste des Königs zu bezeugen. Und die sogenannte Geierstele des Eannatum[3]), die eigentlich eine Grenzsäule zwischen Lagaš und Giš-ḪU ist, und von Eannatums Eroberung und der Behauptung eines umstrittenen Grenzdistriktes Gu-edin handelt, schildert, wie der König sich Verdienste vor seinem Gotte Ningirsu erworben hat durch die Eroberung des Landes, das ihm von Rechts wegen zukam: Eannatum erstattete dem Ningirsu sein geliebtes Gebiet Gu-edin zurück[4]).

Mit diesem praktisch-religiösen Zweck steht der ganze Stil im Zusammenhang, sowohl die stolze Selbstvorstellung als die Ichform und die Tatenaufzählung. Daher fangen die Inschriften auch mit einer Anrufung und mit dem als eine Unterstützung des Gebets („Motiv") aufzufassenden Hymnus, mit dem „Ehrenmotiv" oder „hymnischen Motiv" an. Das vollständige Schema einer Königsinschrift ist daher: „Dem Gotte N. N., dem Gewaltigen, dem Starken usw. – ich, N. N., der große König, der mächtige König usw. Ich habe dies getan, ich habe das getan, ich habe dies gebaut, ich habe das erneuert usw. Möge der Gott mir den Lohn meiner frommen Taten geben!"

4. Der Ursprung des Inschriftenstils.

Aus der vollständigen Form des Aufrisses der Inschriften ergibt sich auch der Ursprung des Stils. Das hier ermittelte Schema ist in den Grundzügen dasselbe wie das der Votivinschriften.

Seit uralter Zeit war es Sitte gewesen, daß die Könige den Göttern oder den Tempeln verschiedene Dinge für ihr Leben schenkten. Diese Gegenstände wurden dann mit einer Inschrift versehen, die über den Geber und den Empfänger Aufschluß gab: Dem Nabû hat Nabu-

[1]) Nabû-kudurri-uṣur Nr. 1 II, 44–53.
[2]) Vgl. hierzu die Verwendung von Koranstellen als Wandarabesken.
[3]) Patesi von Lagaš, Enkel des Urnina. [4]) VAB. I 1, S. 13.

kudurriusur, König von Babel, Sohn des Nabû-aplu-usur, Königs von Babel, (dies) für sein Leben geschenkt. In dieser Formel lag schon eine Bitte um Belohnung mit eingeschlossen, eine Bitte um fortgesetztes Leben mit all dem Glück und Wohlgefühl, das zum Leben gehört. Leben ist Glück; balaṭu und šulmu sind synonyme Begriffe; der Unglückliche ist nach altorientalischer Auffassung schon tot, zu Še'ol heruntergestiegen: Von dieser kurzen Formel zur ausdrücklich ausgesprochenen Bitte war nur ein kleiner Schritt; in der Lugalzaggisi-Inschrift ist es eben das Gebet, das als „Aufschrift" bezeichnet wird.

Es lag nun in der Natur der Sache, und ist auch bald Sitte geworden, daß das Gebet motiviert wurde. Die Motive waren natürlich alle die Umstände, die den Gott gnädig stimmen konnten, und was lag dann näher, als alle die Verdienste des Königs aufzuzählen? Schon in der Nennung der Rechts- und Ehrentitel des Königs lag eine Reihe solcher Motive. Ein klassisches Beispiel bietet folgende Votivinschrift des Urnina[1]):

Dem Ningirsu hat Urmina, König von Lagaš, Sohn von Gu-NI-DU, als er das Haus von Girsu[2]) gebaut hatte, (diesen Gegenstand) geweiht. Er hat erbaut den Tempel der Ninâ, erbaut das ib-gal[3]), erbaut das ki-nir[3]), erbaut das ba-ga[3]), erbaut das e-dam[3]), erbaut den Tempel der Gatumdug, erbaut das ti-ra-aš[3]).

Indem nun durch die geschichtliche Motivierung der Bitte die Persönlichkeit des Weihenden mehr hervortritt, bietet die Ichform sich von selbst. Denn für die Bitte an die Götter hatte die kultische und liturgische Sitte seit lange feste Formen gebildet. Der Betende mußte natürlich sagen, wer er sei; der ältesten Zeit war es durchaus nicht selbstverständlich, daß die Götter ihn sonst kennen würden. Seinen Namen und den Namen seines Vaters mußte er nennen. So fängt eine Bitte Ašurbanaplus folgendermaßen an: O Herrin von Arbela! Ich bin Ašurbanaplu, der König von Assyrien, das Geschöpf deiner Hände[4]). Dann folgt die Motivierung der Bitte, in dem erwähnten Ašurbanaplu-Gebet seine Verdienste um den Ištarkult. Zwischen der Bitte der Votivinschrift und dem kultischen Gebet bestanden so von jeher nahe Beziehungen. Und im letzteren ist die Ichform selbstverständlich. Sicher geht es auf diese Berührungen zurück, wenn die Namensnennung der Votivinschriften eine Selbstvorstellung wurde.

Nun liegt es aber zugleich in der Natur der Sache, daß die Anrufung der Gottheit über die einfache Namensnennung hinaus einer gewissen Erweiterung zustrebte. Die Anrufung wird ein Gebet. Hier hatte nun seit uralter Zeit die kultische und liturgische Sitte feste Formen entwickelt. Die Gottheit mußte mit einem Hymnus

1) VAB. I 1, S. 6f. 2) = e-ninnû, Tempel des Ningirsû in Lagaš.
3) S. oben S. 288. 4) Zylinder B V, 30ff., VAB. VII 2, S. 115.

angerufen werden; sehr häufig fangen die Klagelieder und Bußpsalmen mit derartigen hymnischen Motiven an. Man mußte alle die Ehrennamen der Gottheit nennen, ihr durch Erwähnung aller ihrer mythischen und geschichtlichen oder im täglichen Kreislaufe der Natur sich wiederholenden Großtaten schmeicheln, um sie dadurch gnädig zu stimmen. Die einfache Nennung des Namens der Gottheit wurde so in den Votivinschriften eine hymnische Anrufung, mitunter ein ganzer Hymnus.

Auch in einer anderen Weise sind die Inschriften vom Hymnus beeinflußt worden. Darauf haben wir schon hingewiesen. Die Grundform des Hymnus ist ihrem Wesen nach mit der der Tatenaufzählung identisch; was den Götterhymnus von der königlichen Tatenaufzählung unterscheidet, sind die lobpreisenden Attribute des ersteren und der durch diese bewirkte pathetische Ton. Im Hymnus schließen sich an den Namen des Gottes kurze lobpreisende Partizipien, Relativsätze und selbständige Aussagesätze, die z. T. mythisch-geschichtlichen Inhalts sind. In den Votivinschriften schließen sich dieselben syntaktischen Glieder geschichtlichen Inhalts — aber auch Ehrentitel — an den Namen des Königs. Es konnte nicht ausbleiben, daß der Stil des Hymnus die Votivinschriften beeinflußte. Wenn diese dem Könige allerlei preisende Attribute beilegten, teils mit Hinweis auf seine Taten, teils mit Hinweis auf seine Eigenschaften, so mußte das unwillkürlich in den gewohnten Formen des Hymnus geschehen.

Mit der Ichform der Inschrift verbunden wurde nun die lobpreisende Aufzählung ein Selbsthymnus. Auch hier hatten die Inschriften direkte Vorbilder in den Götterhymnen. Auch die Götter ließ man ihren eigenen Preis singen. Der im Klageliede angerufene Gott tritt hervor — im Kulte natürlich durch den Mund des Priesters — und offenbart sich, indem er einen Hymnus auf sich selbst singt. Ein Beispiel eines solchen Ich-Hymnus bietet das von Zimmern übersetzte Ištarlied AO. VII 3, S. 22. Siehe zugleich den Ninibhymnus, den Jastrow, Relig. Bab. u. Ass. I, S. 460ff. in Übersetzung mitteilt. Daß die Gattung sehr alt ist, ergibt sich auch aus ihrer Verwendung bei Gudea, wo Ningirsu sich in einem Traume offenbart und sich folgendermaßen vorstellt:

Ich bin Ningirsu, welcher hemmt das tobende Wasser,
der große Krieger des Ortes Ellils,
der Herr, welcher seines gleichen nicht hat.
Mein Tempel ist das e-ninnû, wo ich, der Herr der Welt, . . .;
meine Waffe, das šar-ur[1]), bringt die Welt unter ihre Macht;

---

[1]) Vielleicht das Sichelschwert.

mein igi-huš[1]) erträgt die Welt nicht, meinem da-ba[1]) entrinnt Niemand[2]).

Die Beeinflussung der Inschriften durch diese Art des Götterhymnus darf somit als sicher behauptet werden.

Der Trieb nach der größtmöglichen Ausführlichkeit in der Aufzählung, und damit in der Verherrlichung, hat zu einer immer detaillieteren Darstellung geführt. Das ist früh eingetreten; die Ausführlichkeit und der Wortreichtum kann kaum größer als beim Gudea-Zylinder A oder in Eannatums Geierstele sein. Den Höhepunkt in dieser Hinsicht ist von Ašurbanaplu in seiner Annalinschrift erreicht; eben dadurch kommt sie in ästhetischer Hinsicht auf einen bedenklichen Tiefstand.

Und diese Ausführlichkeit hat zuletzt das Schema der Votivinschrift gesprengt. Öfters wird nun die Widmung und der Götterhymnus fortgelassen.

Aus dem Beispiel oben sahen wir, daß die Votivinschrift in der Form einer Datierung das Ereignis erwähnt, das zur Abfassung der Inschrift geführt hat (als er das Haus Girsu erbaut hatte). Durch eine Erweiterung dieser Datierung ist das oben erwähnte enuma-Schema entstanden, dessen Inhalt ist: „als der König berufen war und eine Reihe herrlicher Großtaten verrichtet hatte, damals tat er auch dies". Auch dieses Schema wird zuletzt von Überlastung gesprengt (s. oben).

Wir sehen, wie die rythmisch-hymnische Verherrlichung allmählich der Einleitung vorbehalten wird, während der Inhalt des Hauptabschnittes einer Erzählung und Schilderung zustrebt, ohne jedoch diese Kunstart erreichen zu können; die Grundform, die hymnenartige Aufzählung, ist immer einer derartigen Stilentwicklung hinderlich gewesen.

5. Fremde Elemente, Stilmischungen und Nachahmungen.

Gelegentlich haben die Inschriften vereinzelte fremde Stilelemente aufgenommen.

Bis zu einem gewissen Grade war das schon bei der Ausbildung der Widmung zu einem regelrechten Götterhymnus der Fall.

Einen besseren Anlaß zur Einmischung fremder Elemente bot der Trieb zu Umständlichkeit und Ausführlichkeit. So haben wir gesehen,

---

[1]) Nach dem Zusammenhange Waffen des Gottes.

[2]) Gudea-Zylinder A. IX, 20ff., VAB. I 1, S. 99f. — Das Stück ist nur als Nachahmung einer besonderen Art des Götterhymnus verständlich. Nicht bloß hat man hier den *parallelismus membrorum*, sondern in dem transskribierten sumerischen Text vernimmt man auch deutlich den eigenartigen Rhythmus und das Metrum der babylonischen Dichtung. — Auch im A. T., besonders bei Deuterojesaja, sind die Ichhymnen vertreten.

daß die Schilderung nicht ganz ohne Glück sich in die Aufzählung hat eindrängen wollen, während dies der Erzählung fast nie gelungen ist.

Es kommt nun aber auch vor, daß der König auch die Worte mitteilt, die er zu den Göttern gebetet hat. Damit haben wir ein Stück, das in dem gewöhnlichen Gebets- oder Klageliedstil geschrieben ist, mit Anrufung, Klage, Bitte und Motiven[1]). So z. B. beim Ašurbanaplu-Zylinder B, V 30ff.[2]). Folgt nun, wie hier, die göttliche Antwort *in extenso*, so haben wir auch den Stil der göttlichen Zusage, den Orakelstil, in derselben Inschrift vertreten. Ištar spricht:

> Fürchte dich nicht! Dafür, daß du deine Hände zum Gebet erhoben hast und sich deine Augen mit Tränen gefüllt haben, erbarme ich mich deiner.

Die wörtliche Mitteilung der göttlichen Zusage hat auch zur Einmischung anderer Stilarten Anlaß gegeben. So wird die Zusage etwa durch die Technik des berufsmäßigen Wahrsagepriesters gegeben, der sie etwa in der Form von Leber-Omina mitteilt. Diese tragen natürlich den traditionellen Omen-Stil: „Gesetzt, daß sich diese oder jene Eigentümlichkeit auf der Leber findet, so bedeutet das dies oder das." So teilt uns Nabûna'id Nr. 7 eine ganze Reihe solcher Glück-wahrsagenden Omina, welche die Zustimmung der Götter, besonders Marduks, zu der Anfertigung einer neuen Tiara für Šamaš zusagen[3]). Dasselbe in Nabûna'id Nr. 8 betreffend die Restaurierung des Tempels Eḫulḫul[4]).

Sehr häufig wird in Babylonien und Assyrien die durch die kultische Technik des Priesters gewonnene göttliche Zusage von den freieren Erzeugnissen der Kunst des Träumers und des Traumdeuters unterstützt worden sein. Werden nun solche Geistesprodukte in den Inschriften mitgeteilt, so mußte damit auch der Stil des Traumes und der Traumdeutung Eingang finden. Das ist tatsächlich in den Inschriften sehr häufig der Fall. So wird z. B. die oben wiedergegebene Zusage an Ašurbanaplu schon in der selben Nacht durch ein Traumgesicht bestätigt. Der Inhalt des Traumes ist meistens eine Gotteserscheinung, und die Offenbarung enthält dementsprechend eine Beschreibung des Gottes und seiner Attribute, eine Mitteilung der an ihn gerichteten Fragen und der von ihm gegebenen Antworten. Der Inhalt des Traumgesichts kann aber auch irgend ein natürlicher Gegenstand oder eine freie phantastische Konbination von an sich natürlichen Gegenständen und Tätigkeiten sein. Diese Gegenstände und Tätigkeiten oder die Einzelheiten des Phantasiegebildes werden nun als Symbole

---

[1]) Vgl. zum Stil des babyl. Klageliedes Balla, Das Ich der Psalmen, S. 81ff. Zum biblischen Gunkel, Artkl. Psalmen in RGG.; Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia, Gießen 1917, S. 6ff.

[2]) VAB. VII 2, S. 113f. [3]) Langdon, VAB. IV, S. 51. S. 267ff.

[4]) VAB. IV, S. 287f.

aufgefaßt und Zug für Zug gedeutet: dies bedeutet dies und jenes bedeutet das. Aus dieser Kombination von Symbolen, die etwas anderes bedeuten sollen, als sie an sich sind, ist schließlich die Allegorie entstanden[1]), und die Traumdeutung wird nach den willkürlichen Regeln der Allegorese getrieben. Solche Träume kommen gelegentlich bei Ašurbanaplu vor; bei Nabûna'id sind sie häufiger, und bei Gudea nehmen sie einen sehr breiten Raum ein. Von einer Gotteserscheinung berichtet Ašurbanaplu[2]); eine Offenbarung Ningirsus bei Gudea haben wir oben erwähnt. Einen astrologischen Traum teilt uns Nabûna'id mit[3]). Ein Beispiel der allegorischen Gattung bietet Gudea-Zylinder A, V. Gudea hat u. a. einen Esel, auf der Erde zur Rechten seines Königs (d. h. des Gottes Ningirsu) gelagert gesehen, und nun teilt ihm in einem neuen Traume die Göttin Ninâ die Deutung mit: er erhält die nach unseren Begriffen nicht gerade erbauliche göttliche Offenbarung: Der Esel, welcher gelagert war zur Rechten deines Königs, bist du; im Êninnû ... lagerst du dich auf die Erde[4]). Überhaupt ist der erste Teil des Zylinders A Gudeas ein wahres Handbuch der Träumerei und Traumdeuterei der alten Babylonier; Gudea berichtet von einer ihm zu Teil gewordenen Traumoffenbarung, von allen den religiösen Zeremonien und Zuhülferufungen verschiedener Götter, die er unternimmt, um eine authentische Deutung des Traumes zu erlangen, von dem neuen Traum, in welchem ihm eine solche geoffenbart wird usw. Hier, wo der Verfasser freier dastand und sich nicht von der Aufzählungsform fest gebunden fühlte, ist auch die Darstellung lebhafter und farbenreicher geworden; der fremde Stoff und der fremde Stil haben ihr Recht gefordert. Das gilt zu einem gewissen Grade auch von Nabûna'id Nr. 1 mit seinen Berichten über göttliche Offenbarungen und religiöse Zeremonien[5]).

Eigentümlich ist Nabûna'id Nr. 8[6]). Diese Inschrift gibt einen geschichtlichen Überblick über die greulichen Tempelverheerungen, die der gottlose Sinaḫeriba in Babylonien verübt hatte, und weist die göttliche Strafe über ihn und das Assyrerreich nach; dann wird berichtet, wie die legitimen, von Marduk und den großen Göttern berufenen Chaldäerkönige, und besonders Nabûna'id selbst, sich vor den Göttern Verdienst erworben haben durch Wiederherstellung alles dessen, was die Assyrerkönige zu Grunde gerichtet hatten. Im Folgenden kommt der gewöhnliche Tempelrestaurierungsbericht. — Hier ist die Form und der Rahmen der alten Inschriften gesprengt. Der geschichtliche, in fortlaufendem Bericht verlaufende Überblick über längst ver-

[1]) Vgl. Gunkel, Allegorie im AT. und Judentum, in Religion in Geschichte und Gegenwart I, Sp. 354f. [2]) Zyl. B V, 52ff. [3]) Nr. 8, VI 1ff.
[4]) VAB. I 1, S. 94. [5]) VAB. IV, S. 219ff.
[6]) Leider fehlt die Spitze der Stele und damit die Anfänge sämtlicher Kolumnen.

gangene Zeiten gehört nicht den Inschriften an. Der Stil dieses geschichtlichen Überblickes ist der Stil der Chronikschreibung, wie wir ihn etwa in der babylonischen Chronik B[1]) haben und wie er in den redaktionellen Stücken des deuteronomistischen Geschichtswerkes hervortritt, mit denen Nabûna'id Nr. 8 eine unverkennbare Ähnlichkeit aufweist. Der Bericht der Stele über die eigenen Taten Nabûna'ids verläuft aber im alten Aufzählungsstil. Zweifelsohne ist diese neue Mischgattung beliebt geworden und war schon auf dem Wege, literarische Epoche zu machen; deutlich ist sie von Nabûna'ids Nachfolger Kyros nachgeahmt worden. Die sinkende Bedeutung Babylons nach der Eroberung durch Darios und noch mehr nach derjenigen durch Xerxes[2]) hat jedoch eine neue Richtung in die Inschriften eingeführt und die Entwicklung abgebrochen.

Eigenartig ist auch die oben erwähnte Inschrift von Nabûna'ids Vater, der nicht selber König war, eigenartig, insofern sie nicht von ihm selbst herrührt, sondern nach seinem Tode verfaßt und aufgestellt worden ist, und u. a. auch eine Schilderung seines Begräbnisses enthält. Leider ist auch hier der Anfang verdorben. Wir haben es hier mit einem in dem Tempel aufgestellten Denkstein zu tun, der dem Verstorbenen „den ewigen Namen" verschaffen soll[3]). Die Inschrift unterscheidet sich von den eigentlichen Königsinschriften besonders dadurch, daß der gute Mann aus guten Gründen sich nicht seiner eigenen Taten rühmen kann; seine Ruhmestat ist sein königlicher Herr Sohn. Interessant ist diese Inschrift dadurch, daß sie uns zeigt, daß man auch in den Euphratländern gelegentlich Denksteine für verstorbene Privatpersonen errichtete, eine Sitte, die meines Wissens nur dies eine Mal bezeugt ist. Die Sitte dürfte ziemlich sicher fremden und wohl am ehesten ägyptischen Ursprungs sein. Hier haben wir es nun mit einer Nachahmung des Inschriftenstils zu tun. Statt eigener Ruhmestaten zählt der Königsvater seine frommen Gebete für König und Volk, die Ehrenerweisungen, die ihm zu Teil geworden sind, und die frommen Taten seines Sohnes auf.

Eine Nachahmung des Inschriftenstils liegt auch im „Sargonssegen" vor (s. oben). Hier wird das besonders auf Dynastie- und Reichsgründer übertragene Findlingsmärchenmotiv in der zuverlässig sein wollenden Ichform der Königsinschrift vorgetragen, und erzielt dadurch eine besondere Wirkung, die noch dadurch erhöht wird, das die wirklichen Kriegstaten des Königs im Folgenden aufgezählt werden. Zweck des Ganzen ist, in der Form eines Segensspruches

[1]) KB. II, 274ff. — Daß wir in Nabûna'id Nr. 8 „eine weitere Entwickelung aus den redigierten (d. h. erweiterten) zeitgenössischen Urkunden Nebukadnezars" Langdon) zu sehen haben, halte ich für sehr unwahrscheinlich.

[2]) Winckler, AO. VI 1, S. 45f.

[3]) Vgl. Jesaja 56, 5.

das Glück des alten Sargon auf seine Rechtsnachfolger zu übertragen. Wir haben also hier eine ganz eigentümliche Mischung verschiedener literarischer Gattungen und Stilarten: Segensspruch, Märchen, Inschriftenstil.

6. Untergang der Gattung.

Abgesehen von diesen kleinen Beimischungen fremder Elemente ist, wie schon im Anfang bemerkt, der Stil der Inschriften immer derselbe geblieben. Die in Birs-Nimrud gefundene Inschrift des Antiochos Soter[1]) ist genau in demselben Stil wie die altbabylonischen und die chaldäischen Inschriften abgefaßt. Der Anfang lautet:

Antiochos, der große König, der mächtige König, der König der Obmacht, der König von Babylon, der König der Länder, der Ausstatter von Esagil[2]) und Ezida[2]), der erste Sohn des Seleukos, des Königs der Makedonier, des Königs von Babylon, bin ich.

Und mit einem ganz regelrechten *enuma*-Satz fährt sie fort:

Als ich zur Erbauung von Esagil und Ezida mein Herz antrieb ..; das *inûmišu* als Einleitung des Nachsatzes fehlt aber. Nun kommt die Erwähnung der Restaurierung des Nabûtempels in Borsippa mit Datierung. Der Hauptteil der Inschrift enthält das Gebet um Lohn für die frommen Werke:

Mögen meine Tage lang sein, meine Jahre bestehen, Bestand haben mein Thron, alt werden meine Regierung .... Nabû, du erster Sohn (nämlich Marduks), wenn du nach Ezida, in den legitimen Tempel, einziehst (d. h. jetzt, nach der Vollendung der Restaurierung), möge Huld für Antiochos, den König der Länder, Seleukos, den König, seinen Sohn, Stratonike, seine Gattin, die Königin — möge Huld für sie in deinem Munde sein.

Wie schon oben erwähnt war aber einmal ein Ansatz zu einer Weiterentwickelung des Stils, ja, vielleicht zu einer Neubildung vorhanden. Das ist nicht durch Ašurbanaplu, den literarisch gebildeten Keilschriften-Autor und Bibliophilen gekommen — dieser hat nur die assyrische Varietät des Stils reinkultiviert —, sondern durch den ebenfalls „wissenschaftlich" interessierten und als Priestersohn wohl sicher literarisch gebildeten Nabûna'id bewirkt, und zwar ist dieser Schritt durch die Aufpfropfung des Chronikenstils auf das alte Gewächs geschehen. Ob hier Nabûna'id selber oder irgend eine originelle Begabung unter seinen Hofschreibern der Urheber gewesen, das wissen wir natürlich nicht. Dieser eigentümliche Ansatz zu einer Neubildung, der in Nabûna'id Nr. 8 vorliegt, ist, wie erwähnt, von dem babylonischen Schreiber des Kyros nachgeahmt worden — wer weiß, vielleicht war

[1]) 280—260 v. Chr. KB. III 2, 136ff.

[2]) Die Tempel Marduks und Nabûs in Borsippa.

der Verfasser in beiden Fällen dieselbe Person? Hier war ein Anfang gegeben, von dem aus sich die Inschriften zu wirklichen (wenn auch in altorientalischem Sinne) geschichtlichen Erzeugnissen hätten ausbilden können.

Das ist aber nicht geschehen. Die Inschriften der folgenden Achämeniden haben ein anderes Gepräge. Zwar finden sich auch hier die Verherrlichung, der Selbstruhm, der praktisch-religiöse Zweck, die Grundform der Tatenaufzählung. Und dennoch klingt hier ein anderer Ton. Es sind eigentlich nur die Inschriften des Darios Hystaspu die uns hier das Material liefern; die anderen Achämeniden-Inschriften sind nur kurze Erwähnungen irgend einer Bauarbeit, mit Namen und Titeln des betreffenden Königs. In den Darios-Inschriften aber spüren wir den Geist der persischen Religion, der „Wahrheit" des Propheten. Der König tritt nämlich als Verkünder auf; er bezeugt, er vermahnt. Alle Welt soll wissen, daß er seine Taten nur in der Kraft Ahura-Mazdas getan habe, alle Welt soll wissen, wer wirklich der Gott sei; einen Ton von freudiger und demütiger Dankbarkeit hören wir aus seinem Selbstruhm klingen: trotz aller Selbstverherrlichung ein wenig mehr als bei den Assyro-Babyloniern von dem Geist, der da spricht: Wer sich rühmt, der rühme sich in dem Herrn.

Wie ist es nun gekommen, daß in den Inschriften des Darios die persische Eigenart so viel kräftiger als bei Kyros hervortritt, und daß Nabûna'ids Ansatz zu einer Umbildung nach Kyros keinerlei Sprossen zeitigt, auch unter den auf Darios folgenden Achämeniden nicht, so daß später die Seleukiden, die wiederum Babylonier und keine Perser sein wollen, nicht an Nabûna'ids Ansatz oder Sprossen desselben, sondern an die altbabylonischen und früh-chaldäischen Vorbilder anknüpfen? Das hängt sicher mit der politischen und kulturellen Stellung Babylons zusammen. Unter Kyros sollte Babylon noch die Welthauptstadt sein. Er trat als der von Marduk erwählte Rechtsnachfolger Nabû-kudurri-uṣurs an Stelle des gottlosen Nabûna'ids auf. Daher knüpft er direkt an diese seine Vorgänger an. Das zeigt sich in seiner ganzen Politik; das zeigt sich auch in seinen literarischen Denkmälern. Darios aber war von der national-persischen Reaktion auf den Thron gehoben worden. In schweren Kämpfen hatte er das Persische gegen die Selbständigkeitsbestrebungen der Unterdrückten, auch der Babylonier, durchzusetzen. Zwar behielt auch unter ihm, trotz zweimaliger Eroberung, Babylonien eine gewisse Sonderstellung, „insofern es dem Könige unmittelbar untersteht"[1]), aber Darios war dennoch ein persischer König und sein Reich ein persisches Reich. Und nach dem Aufstand unter Xerxes hat Babylon alle Vorrechte völlig eingebüßt. Es sinkt

[1]) Vgl. zum Folgenden Winckler, Die Geschichte der Stadt Babylon, AO. VI 1, S. 45ff.

in der Folgezeit immer mehr zu relativer Bedeutungslosigkeit herab. Alexanders Absicht, Babylon wieder zur Welthauptstadt zu erheben, wurde durch seinen frühen Tod vereitelt. Und unter den Seleukiden war Babylonien eine Provinz wie andere Provinzen und Babylon eine Stadt wie andere Städte. Neben Seleukia, der neuen Hauptstadt, ist es bedeutungslos, und ist es auch unter den Parthern neben Ktesipbon geblieben. So war keine Veranlassung mehr vorhanden, an die literarischen Ansätze unter Nabûna'id anzuknüpfen. Und wenn gelegentlich ein späterer König, wie Antiochos Soter, einen babylonischen Tempel restaurieren und diese Tat in einer Tempel-Inschrift verewigen ließ, so knüpfte man ganz natürlich, wie bei allen halbtoten Nachahmungen und Repristinationen, an das Älteste an. Das Neue mußte verkümmern, ja war längst vergessen. Denn es war ja nie zu eigentlichem Leben gelangt.

Der heilige Geist in den Gathas des Sarathuschtra.

Von Paul Volz.

Mit dem erfolgreichen Buch über „die Wirkungen des heiligen Geistes" (1. Aufl. 1888) hat Gunkel seine wissenschaftliche Laufbahn begonnen; seine ganze Lebensarbeit hat er in den Dienst der religionsgeschichtlichen Forschung gestellt. So möchte die folgende kleine Abhandlung in den Spuren Gunkels gehen, indem sie ihren Stoff aus der Religionsgeschichte nimmt und sich einer Frage zuwendet, der auch jene bedeutsame Erstlingsschrift Gunkels gewidmet war.

Es ist von mir ein Wagnis, einen Gegenstand zu behandeln, der aus den Gathas genommen ist. Denn ich verstehe die Sprache des Grundtextes nicht und die Übersetzungen der Sachgelehrten weichen bei diesen dunkeln Texten oft recht wesentlich von einander ab. Auch weiß jeder, der sich schon mit den Gathas beschäftigt hat, wie ihre Eigenart jedes systematische Erfassen erschwert. Es steckt zwar hinter diesen Gebeten, Predigten und Liedern ein straffes Denken, eine geschlossene Religiosität, aber die Formen sind flüssig; der Beter, der Prophet, der vor der Gemeinde steht, will nicht Vorstellungen und Begriffe geben, sondern anfeuern, aufrufen, drohen, seine Stimmung ausschütten; die kurzen Sätze sind oft wie Überschriften, über die der Meister im Kreis der Schüler oder der Gemeinde sich ausführlicher ausgesprochen hat.

Trotz dieser Schwierigkeiten habe ich mich entschlossen, eine noch wenig behandelte Frage aus den Gathas herauszugreifen. Denn die Religion des Sarathuschtra, die wir aus den Gathas kennen lernen, steht unter den alten Religionen nächst der biblischen am höchsten; die geschichtlichen Berührungen zwischen Persertum, Judentum und Christentum sind offenkundig, so ist es für uns dringende Pflicht, diese alte Religion gründlich zu erforschen. Und zwar muß diese Arbeit grade auch von der theologischen Seite geleistet werden. Es wäre daher zu wünschen, daß sich Alttestamentler fänden, die zugleich der iranischen Sprache mächtig wären, um von ihrem eigenen Standort aus dieser Nachbarreligion quellenmäßig nachzugehen, und wenn diese kleine Studie die Anregung dazu geben würde, so hätte sie genug erreicht.

In besseren Zeiten schwebte mir wohl der Plan vor, daß wir vom Alten Testament aus eine religionsgeschichtliche Arbeitsteilung unternehmen sollten, einer das Babylonische, ein anderer je das Ägyptische, das Persische, das Hellenistische sprachkundig und quellen-

mäßig durcharbeiten würde, damit so eine philologisch und theologisch geschulte Religionsforschung von unserer Seite aus zustande käme. Bei solchen Religionen, wie es die ägyptische, die babylonische oder die persische waren, darf das Absehen nicht allein auf die Religionsvergleichung gerichtet sein, sondern diese großen Religionen müssen auch um ihrer selbst willen erforscht werden, man muß größere Ziele haben als immer nur die Frage der wechselseitigen Beziehung zwischen Altem oder Neuem Testament und der andern Religion, oder die Frage, was durch die Untersuchung der fremden Religion für die Erkenntnis des Alten oder des Neuen Testamentes gewonnen werden kann. Diese alten Völker und ihre Religionen sind es wert, daß man sie selbst achten lernt und versteht. Auf der andern Seite aber ist der Theologe des Alten oder Neuen Testamentes der, der am meisten zu dieser erweiterten Religionsforschung berufen ist; denn durch seine Kenntnis der klassischen Religion des Alten und des Neuen Testamentes ist er am besten instand gesetzt, das Edle und Echte der anderen Religionen zu erkennen und zu würdigen. Damit hängt zusammen, daß sich diese Religionsforschung und Religionsvergleichung in erster Linie mit den höchsten Fragen der anderen Religionen beschäftigen wird, mit der Gotteserkenntnis, dem Gebet, der Sünde, der Erlösungssehnsucht, der Unsterblichkeit und Seligkeitshoffnung, und daß die Fragen der niederen Religiosität, Zauberei, Geisterglauben und dergl. darüber zurücktreten werden. Anfänge zu dieser höheren Religionsforschung sind ja zur Genüge vorhanden, und gerade Gunkel hat für solche sachlichen und methodischen Fragen viel Anregung gegeben. — —

Der Darstellung des heiligen Geistes in den Gathas hat eine Skizze der Religion Sarathuschtras voranzugehen. Ich beschränke mich dabei auf die Gathas[1]), denn es scheint mir notwendig, daß bei Untersuchungen über die persische Religion zwischen der ältesten Quelle und den späteren genau so geschieden wird, wie etwa bei der Darstellung der alttestamentlichen Religion zwischen den Schriften der Propheten des 8. und 7. Jahrh. und der Priesterschrift[2]).

Die altpersische Religion quillt wie die alttestamentliche aus einer bedeutenden prophetischen Persönlichkeit, und Sarathuschtra muß unter den religiösen Führern der alten Religionen unmittelbar hinter Mose, über Muhammed, gestellt werden. Auch Sarathuschtras Glaube und Wirken beruht auf göttlicher Offenbarung. Von der Gottheit berufen setzt sich Sarathuschtra völlig für die Gottheit und

[1]) Im wesentlichen schließe ich mich an die Ausgabe von Bartholomä an: Die Gathas des Awesta, Zarathushtras Verspredigten. Straßburg, Trübner 1905.

[2]) Auch die neueste einschlägige Abhandlung von Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum 1920, macht wieder den Fehler, daß sie die Schriften des Awesta ohne Unterschied der Zeit benutzt.

für das Gute ein, im Kampf mit mächtigen Gegnern, in der gewissen Hoffnung des Siegs für Gottes und die eigene Sache. Mit Mose hat er auch das gemein, daß er seine Glaubensgenossen nicht bloß zu einer neuen Religion, sondern auch zu einem neuen wirtschaftlichen Zustand, zur Ansässigkeit und zum Ackerbau, führen wollte und wohl geführt hat 28, 1; 29, 1 ff. u. ö.

Die Gathas dürfen wohl als Urkunden aus dem Mund des Sarathuschtra selbst angesehen werden. „Die Lage, welche sich in ihnen spiegelt, ist die der werdenden Gemeinde. Kämpfe und Schwierigkeiten umgeben den Verkündiger und entlocken ihm die lebhaftesten Klagen wie in Lied 46 u. 49. Und er findet die Kraft zur Durchführung seines Werkes nicht in den Menschen, die zu ihm stehen und deren wohl öfters rühmend und mit Namen gedacht wird, sondern im Vertrauen auf die göttliche Macht, welche ihn treibt. Den Gläubigen werden immer wieder die Hauptsachen der Lehre vorgeführt und ein besonderes Gewicht darauf gelegt, daß sie sicher den endlichen Lohn empfangen werden in der für sie bestimmten jenseitigen Welt der Frommen, wie die Gegner, wenn sie auch zur Zeit Macht und Glück zu haben scheinen, ebenso gewiß dem Verderben nicht entgehen werden. So spricht man nicht zu der siegreichen, sondern zu der kämpfenden Gemeinde. — Überall deutet der Inhalt dieser Stücke auf kleine und primitive Verhältnisse eines oder weniger Stämme. Von Städten ist ebenso wenig eine Spur als im Veda. Der Wert, welcher der Viehzucht beigelegt ist, deren Erwähnung mitten zwischen den höchsten Gedanken über Gott und Welt uns öfters überrascht, steht damit im Einklang. Denken wir die Stämme, bei welchen Zarathustra als Lehrer auftritt, nicht für alle Zeiten an dieselbe Scholle gebunden, aber doch den Acker bauend und so daß die Herde der eigentliche Reichtum und das Geld ist, und als Feinde, die den Bauern und seine Herde schädigen, umherschweifende Stämme. Es wird von jeher im Norden Irans, den Wüstenstrichen nahe, wandernde Stämme namentlich Reiterstämme gegeben haben, die sich bei den südlichen gebildeteren und fester angesessenen Nachbarn zu holen pflegten, was ihnen zu erziehen mühsam war" (Roth, in Tübinger Univers.-Schriften 1876, Nr. 6, S. 2f.).

Die Gottesauffassung des Sarathuschtra kann ohne Bedenken als monotheistisch bezeichnet werden. Zwar erscheinen in den Gathas neben Ahura Masda, dem Schöpfergott und Vatergott, fortwährend auch andere himmlische Gestalten, vor allem die ewigen Kräfte und Güter, die in den späteren Schriften als die „Amescha Spenta" zusammengefaßt werden. Aber sie sind nicht wie in der babylonischen oder ägyptischen Religion vom Obergott gesondert, so daß sie neben ihm etwas Eigenes darstellen würden, etwa die Sonne neben dem Mond, das Wasser neben dem Himmel, sondern sie gehören mit Ahura Masda zu einem Bild

zusammen, sie sind gewissermaßen die Züge seines Gesichtes; man kann sie nicht einmal Engel, Erzengel nennen, wenn sie auch in der dichterischen Sprache der Gebete und Predigten noch so sehr als konkrete, personhafte Wesen erscheinen und im Gebet angerufen werden. B. Geiger hat (in Sitzungsberichten der Akademie der Wissensch. in Wien phil.-hist. Kl. 176, 7. Abh.) überzeugend nachgewiesen, daß die „Amescha Spenta" nicht etwa aus ursprünglichen Schutzgottheiten einzelner Elemente und Naturreiche (des Feuers, des Viehs usw.) zu abstrakten Begriffen vergeistigt worden seien, sondern daß sie umgekehrt ursprünglich Personifikationen abstrakter Begriffe waren und erst daraus zu Schutzgöttern vergröbert wurden [1]). Durch diese richtige Ansicht von den Amescha Spentas wird die monotheistische Auffassung des Ahura Masda bei Sarathuschtra unterstützt. Ahura Masda befaßt in der Tat diese Wesenheiten in sich, er ist ihr Vater, ihre Verehrung ist ein Teil der seinigen und ohne die seinige nicht denkbar. Noch kräftiger erweist sich der monotheistische Glaube des Sarathuschtra in seiner ganz persönlichen Gottesgemeinschaft. Sarathuschtras Religion ist ein Verhältnis zwischen zwei Personen, Gott und Mensch, er verkehrt in seinen Gebeten mit Ahura Masda wie „ein Freund mit seinem Freund" 44, 1; 46, 3, besonders in den Visionen 43, 5 ff. wird dieses ganz persönliche, unmittelbare Verhältnis offenbar. Das Wesen dieses Gottes ist Geistigkeit, Gerechtigkeit und Weisheit, Ahura Masda ist eine sittliche und erhabene Persönlichkeit, sein Werk ist vor allem die Weltschöpfung 44, 3—7, die natürliche und die sittliche Weltordnung; alle gute Gabe kommt von ihm, dem guten Gott, der im Licht wohnt, der das Leben geschaffen hat und spendet, der dem Menschen das Gesetz gibt und die Kraft, es zu erfüllen.

Freilich in der Gegenwart ist Ahura Masda durch eine finstere Macht beschränkt, das Gute wird vom Bösen bedroht, das Leben vom Tod überschattet. Sarathuschtras Religion hat dualistische Stimmung. Überall zeigt sich diese völlige Scheidung; wie das Gute vom Bösen geschieden ist, so besteht ein Gegensatz zwischen dem jetzigen

[1]) Bousset sagt in Kyrios Christos [2] S. 306: „Hypostasen begegnen überall da, wo sich der monotheistische Gedanke von einem älteren Polytheismus losringt, und wo die monotheistische Tendenz ursprünglich konkrete Göttergestalten zu abstrakten Figuren, die halb Person und halb Eigenschaften Gottes sind, verflüchtigt. Das klassische und zugleich vielleicht das älteste Beispiel liegt in der Spekulation der persischen Gathas über die Amesha Spentas vor, in denen z. B. der alte Hirtengott Vohumano zur εὔνοια Gottes (des Ahura Masda), die Erdgöttin Spent-Armaiti zur σοφία wird." Diese Ansicht scheint mir für die Religion des Sarathuschtra nicht zuzutreffen. Weder Sarathuschtra noch Mose suchten alte Götter dadurch unschädlich zu machen, daß sie sie zu Hypostasen verflüchtigten, sondern sie bekämpften sie mit aller Schärfe. Die Hypostasen sind nicht aus dem Polytheismus zu erklären, sondern aus dem plastischen Bedürfnis des Orientalen, Eigenschaften, Ideen, Begriffe sich als Bilder und Gestalten zu vergegenwärtigen.

(dem diesseitigen) und dem künftigen Leben, dem ersten und dem zweiten Leben. Aber dieser Dualismus erzeugt keinen Weltschmerz und keine Weltmüdigkeit, sondern ist der gewaltigste Kraftquell, es verbindet sich mit ihm die größte Glaubensfreudigkeit. Der Dualismus ist nicht absolut. Von vornherein ist der Sieg für Ahura Masda und für das Gute sicher, denn das Böse ist nur die Negation, der Tod, dem Tod verfallen; das Reich des Bösen hat keinen inneren Bestand und keine Notwendigkeit des Daseins, und es wird überwunden durch die sittliche Tat. Das Dasein des Bösen in der Welt kann den Glauben an die Gottheit des Lichts „ebenso wenig beirren als die Herrschaft der Sünde jemals einen gläubigen Christen an Gottes Allmacht zweifeln machte; denn seine Macht schwindet vor der Heiligkeit des Lichtreichs, vor der Kraft, welche aus diesem Reiche auch dem Menschen zuströmt durch das göttliche Wort und den Glauben an Ormuzd" (Roth, Theol. Jahrb. 1849, S. 288f.).

Vollends aber ist der Dualismus nur vorübergehend von dem Stand- und Zeitpunkt aus, in dem der Gläubige sich jetzt befindet: der Sieg des Lichtes steht unmittelbar bevor. Mit dem dualistischen Zug der altpersischen Religion verbindet sich ihr eschatologischer Charakter. Deswegen eben ist Sarathuschtra da, damit er den eschatologischen Sieg verkündige und anbahne. Der Umschwung aller Dinge ist nahe herbeigekommen 33, 9; 50, 5; 53, 8 u. ö., Sarathuschtra wird ihn erleben, ja mitherbeiführen, dann ist Ahura Masda Alleinherr. Der Dualismus der gegenwärtigen Welt ist also nur ein Zwischenakt im gesamten Weltenlauf. Am Anfang des eschatologischen Erlebnisses steht das Gericht, das auch der Fromme erleidet, denn Sarathuschtras Gott ist ein streng sittlicher und gerechter Gott. Um diese peinliche Gerechtigkeit auszudrücken, wird das Gericht vielfach wie ein kaufmännischer Vorgang geschildert, Sarathuschtra redet von der Abrechnung, der Schuldforderung, den Buchungen, der Verteilung des Guthabens 31, 14 u. ö. Aber es handelt sich für Sarathuschtra keineswegs in erster Linie um Lohn und Strafe des einzelnen, um die Vollendung der unsterblichen Seele. Vielmehr steht im Vordergrund die Vollendung des Gottesreiches, der Sieg des Ahura Masda, die Verklärung der Schöpfung. Das Gericht erscheint daher als Feuersglut, als Strom geschmolzenen Metalls, der sich über die Welt ergießt, und in dem wie in einem großen Ordal, einem ungeheuren Weltbrand die Falschgläubigen und der falsche Glaube untergehen (30, 7 „Heimzahlungen Gottes durch das Metall"). Nun ist das Böse aus der Welt abgetan und alles vom Guten erfüllt, man möchte sagen „Gott alles in allem". Das Gottesreich wird auf Erden aufgebaut, vgl. 43, 6. Oft gehen dabei in den Aussprüchen Sarathuschtras ineinander über der Glaube an die Neugestaltung des öffentlichen Lebens durch seine

Reform und der eschatologische Glaube an die unmittelbar nahe Weltvollendung. Mit dem religiösen Programm verbindet sich ja das wirtschaftliche, der Segen einer höheren Kultur 33, 6; 48, 5; der tüchtige Viehzüchter, der fleißige Ackerbauer, der gerechte Hausvater ist zugleich der fromme Bürger des neuen Reichs 33, 3; 34, 14; 50, 2; 51, 5. So wird das paradiesische Glück der neuen Zeit teilweise ganz materiell gemalt, „im gelobten weidereichen Lande wird der Gerechte seine unversiegbare paradiesische Kuh weiden. Alle die guten Dinge, die jetzt wider Gottes Willen der Falschgläubige besitzt, werden unter die Frommen verteilt 47, 5. Sarathuschtra selbst hofft zehn Stuten mit einem Hengst und ein Kamel zu erhalten, und dazu mit den übrigen Seligen die leibliche Vollkommenheit und Unsterblichkeit (44, 18). Vor den falschen Göttern und den Ungläubigen hat die selige Gemeinschaft Ruhe. Es wird ewiger Friede herrschen" (Geldner in Religion in Geschichte und Gegenwart IV, 1373).

Aus diesem dualistisch-eschatologischen Glauben folgt Sarathuschtras Gebet und Predigt. „Dein Reich komme!" könnte man als seinen Gebetsruf bezeichnen; „jeder ist berufen, das Reich zu bringen!", so verkündigt die Predigt. Eine ungeheuer aktive Religion ist Sarathuschtras Religion; da das Ziel nahe ist, gilt es, alle Kräfte aufs äußerste anzuspannen, jeder einzelne ist verantwortlich in Gedanken, Worten und Werken, jeder Wille ist frei, aber angefordert, keiner steht für sich allein, wir sind „Bündler" 33, 7; 51, 15, zu einem „Bund" vereinigt 46, 14; 51, 16; 53, 7; viele werden durch die Predigt vom kommenden Reich Gottes sich in letzter Stunde bekehren lassen. „Höret mit den Ohren das Beste, sehet es euch an mit lichtem Sinn, für die Entscheidung zwischen den beiden Glaubensbekenntnissen, Mann für Mann für seine Person vor dem großen Schlußakt darauf bedacht, daß es sich zu u n s e r e n Gunsten vollende!" 30, 2. Das einfache Programm weckt die stärkste Kraft. Die Religion ist vorwiegend S i t t l i c h k e i t, Pflege des „Ascha" (des Rechtes), ein reines Leben gemäß den Geboten Gottes, vorwiegend Handeln, Beten, Erkennen, Bekennen; Opfer und Kult treten ganz zurück.

Sarathuschtra ist sich seines hohen Amtes wohl bewußt. Weil die Menschen unwissend sind, ist ein Prophet nötig. Durch ein schöpferisches Erlebnis ist er Prophet geworden, nicht von sich aus hat er das Amt ergriffen, er ist von Gott überwältigt worden, in Visionen hat er die Gottheit geschaut 43, 5ff. (43, 7!). Aber er ist nicht bloß Prophet, sondern Heiland. Der Anschluß an ihn bringt Leben und Seligkeit, wer ihm widerstrebt, wird von Ahura Masda verworfen und vernichtet, er tritt als Fürsprecher im Gericht auf, er verwahrt die guten Werke der Gerechten, seiner Gönner und seiner Glaubensgenossen 46, 18f. 13; 45, 11; 49, 9f.; 50, 9 u. ö.

Im Rahmen dieser Religion des Sarathuschtra nimmt nun **Spenta Mainjusch, der heilige Geist**, eine bedeutsame Stelle ein. Die Übersetzung von spenta mit „heilig", die Bartholomä auch im altiranischen Wörterbuch lebhaft vertritt[1]), wird nicht von allen Fachgelehrten gebilligt. Geldner z. B. übersetzt das Wort mit „gesegnet", ähnlich Jackson (Grundriß der iran. Philol. II, 635) mit „vorteil-, gewinnbringend", Tiele mit „heilschenkend", „wohltätig", Hübschmann (ein zoroastrisches Lied, Kapitel 30 des Jasna) mit „gedeihengebend", Andreas-Wackernagel (in Nachr. von der Königl. Ges. der Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1913, S. 364) mit „segenspendend". B. Geiger meint, spenta sei nicht mit „heilig", sondern mit „wunderbar", „herrlich" wiederzugeben. Zwischen „heilig" und „wunderbar", „herrlich" ist indes kein Unterschied; „wunderbar", „herrlich" ist nur die Auslegung von „heilig". Auch das alttestamentliche קָדוֹשׁ könnte ebenso gut mit „wunderbar" und „herrlich" wie mit „heilig" übersetzt werden, denn in „heilig" liegt in erster Linie nicht irgend ein sittlicher Zug, sondern es wird damit das Übernatürliche, Unbegreifliche, Überwältigende, vom Menschen völlig Verschiedene ausgedrückt. So ist die sehr eingehende sprachliche Untersuchung von B. Geiger in dem erwähnten Artikel über die Amescha Spentas eben dadurch wertvoll, daß sie die Übersetzung „heilig" bestätigt und zugleich die richtige Deutung dieses Begriffs enthält. Außer dem Geist wird in den Gathas auch Ahura Masda selbst mit diesem Beiwort versehen 29, 7; 43, 4f.; 46, 9; 47, 3; 48, 3; 51, 16, und das jüngere Awesta faßt die sechs großen Hypostasen unter dem Namen „Amescha Spenta" zusammen. Auch auf die Menschen wird das Wort in den Gathas angewendet; es gibt solche, die „getreu, kundig und heilig sind wie Masda" 43, 3, die „durch Frommergebenheit heilig werden" 51, 21, die „die heiligsten Werke der Frommergebenheit üben" 53, 3; vgl. 34, 2; 48, 7, vor allem ist der Prophet ein heiliger Mann 44, 2; 45, 11. Die Anwendung auf die Menschen in solchem Zusammenhang spricht dafür, daß wir das Wort im Sinn des alttestamentlichen קָדוֹשׁ = „göttlich" verstehen und die Übersetzung „heilig" der Übersetzung „gesegnet" vorziehen. Spenta Mainjusch selbst heißt bisweilen auch der „heiligste" Geist 30, 5; 33, 12; 43, 2; 47, 2; 51, 7, wie Sarathuschtra in seinen Gebeten solche lebhaften Äußerungen liebte.

In den siebzehn Gathas, die uns erhalten sind, tritt Spenta Mainjusch kräftig hervor. Gleich im ersten Gebet der ersten Gatha (28, 1), wo Sarathuschtra beim Beginn seines Prophetenamtes den göttlichen Beistand sucht, fleht er um die Kraft des heiligen Geistes: „zum Gebet um Unterstützung die Hände ausstreckend will ich um des

[1]) Vgl. schon Roth (Theol. Jahrb. 1849, S. 284) „der Heiliggesinnte". Auch Haug, die Gâthâs des Zarathustra 1858, übersetzt „heilig".

heiligen Geistes Werke, o Masda, vor allem zuerst bitten"[1]). Eine Gatha (Jasna 47) ist ganz mit der Betrachtung des heiligen Geistes ausgefüllt, in sechs Strophen werden die verschiedenen Seiten seines Wesens und Wirkens dem Gläubigen dargestellt[2]), und in späteren Texten ist dieses Lied als besonderes Stück des Glaubensbekenntnisses hervorgehoben, vgl. Jasna 68, 24: „das Spentamainjusch-Kapitel beten wir".

Hochbedeutsam ist der heilige Geist (oder wie er in diesem Zusammenhang auch heißt „der heiligere Geist" 45,2) vor allem als das göttliche Weltprinzip im dualistischen Gegensatz. Hierüber spricht Sarathuschtra zweimal in ausdrucksvoller Predigt Jasna 30 u. 45. Vor der großen Zuhörerschaft entwickelt er seine gewaltige Weltauffassung. Am Anfang der Welten waren zwei uranfängliche Geister, der Geist des Guten und der Geist des Bösen. Sie sind „selbstherrliche"[3]) Zwillinge 30, 3, Zwillinge, Geschwister, wie Tag und Nacht, weil sie allein für sich nicht existieren, sondern jedes im Verhältnis zum andern, als die beiden Urkräfte, von denen alles Erzeugte stammt, nur dadurch zusammengehörig, daß sie allein von Uranfang vorhanden sind und allein die Macht haben, aber in allem Wesen und Tun entgegengesetzt. „Unter diesen beiden Geistern wählte sich der

---

[1]) Andreas und Wackernagel (in Nachr. der Königl. Ges. der Wiss. Göttingen 1913) übersetzen: „In Anbetung die Hände ausstreckend, erbitte ich mir, o Weiser, durch die Wahrheit als erstes alle Werke dieses (mich) emporhebenden segenspendenden Geistes."

[2]) Ich weiche in der Auffassung der Strophen teilweise von Bartholomä ab. Bartholomä meint, die 6 Strophen der Gatha werden äußerlich dadurch zusammengehalten, daß sie sämtlich vom „Geist" reden, wobei „Geist" ebensowohl in der Bedeutung „Gesinnung" („animus") als zur Gottesbezeichnung („spiritus sanctus") verwendet sei; der innere Zusammenhang der Gatha sei recht locker. Umgekehrt meine ich, die Gatha zeige einen geschlossenen, inneren Aufbau, eben dadurch, daß in allen Strophen vom heiligen Geist geredet wird, und daß die verschiedenen Kräfte und Wirkungen des heiligen Geistes gerühmt werden. Die erste einleitende und umfassende Strophe feiert den heiligen Geist als das ethische Weltprinzip und spricht von dem ewigen Lohn, der dem Leben nach diesem Prinzip verheißen ist. Die 2. Strophe fügt zu diesem Glauben die ethische Aufforderung hinzu: also soll man für diesen heiligen Geist leben, in diesem Geist wandeln. Die 3. Strophe schildert des Geistes Mitwirkung bei der Weltschöpfung, die 4. die dualistische Scheidung der Welt und der Menschen in ihrer Stellung zum Geist, die 5. die Mitwirkung des heiligen Geistes bei der eschatologischen Verheißung und die 6. seine Mitwirkung bei der eschatologischen Erfüllung. Obwohl die Gathas als Predigten und Gebete den streng logischen Aufbau nicht geradezu erstreben, bringt doch die Kraft des Denkens und die Kunst des Ausdrucks, über die Sarathuschtra verfügte, es mit sich, daß seine Predigten und Gebete eine solche innere Einheit und den klaren Fortschritt der Gedanken zeigen.

[3]) So übersetzen Andreas und Wackernagel in Nachr. von der Königl. Ges. der Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1909, S. 42ff.; Geldner in Bertholets Religionsgesch. Lesebuch hat „nach ihrem eigenen Wort".

zur Drug (zur Lüge, zum Unrecht) haltende das Tun des Böſeſten aus, aber das Ascha (die Wahrheit, das Recht) der heiligste Geist, der die festesten Himmel als Gewand trägt" 30, 5. Dieser Dualismus des Sarathuschtra ist also ein religiöser, sittlicher und praktischer Gegensatz, kein spekulativ metaphysischer; die beiden Geister scheiden sich durch ihre sittliche Beschaffenheit, es scheiden sich Gut und Böse, nicht etwa Geist und Materie; auch der böse Geist gehört zur geistigen Welt, die Körperwelt ist nicht wie in Indien oder im Hellenismus eine Scheinwelt oder der Kerker des Geistes, vielmehr wird die Welt, die Erde, das Leibesleben von Sarathuschtra freudig bejaht.

Eine unermeßliche Kluft besteht zwischen den beiden Zwillingen; so ewig sie sind, so ewig ist die Kampfansage des guten Geistes an den bösen. „Ich will reden von den beiden Geistern zu Anfang des Lebens (der Welt), von denen der heiligere also sprach zu dem argen: Nicht stimmen unser beider Gedanken noch Lehren noch Absichten noch Überzeugungen noch Worte noch Werke noch Gewissen noch Seelen zusammen" 45, 2. An diesem Dualismus der beiden Geister ist jeder Mensch beteiligt: „zwischen ihnen beiden haben die Verständigen (oder die Rechthandelnden) die rechte Wahl getroffen, nicht die Unverständigen (die Schlechthandelnden)" 30, 3; vom heiligen Geist sind die Druggenossen abgefallen, nicht so die Ascha-Anhänger 47, 4. Ja, der Mensch steht geradezu im Mittelpunkt des Kampfes der beiden Geister, um seine Seele ringen sie beide. Der Mensch hat den völlig freien Willen, und er muß sich irgendwie entscheiden „zwischen den beiden Glaubensbekenntnissen" 30, 2. Das ist der Grundton, der in aller Predigt des Sarathuschtra immer wieder anklingt, Sarathuschtras dringende Mahnung und heißes Gebet. Der Kampf ist deswegen schwer, weil sich die Daēva, die Dämonen auf die Seite des bösen Geistes geschlagen haben: „Zwischen den beiden (Geistern) haben auch die Daēva nicht die richtige Entscheidung getroffen, weil, als sie sich berieten, die Betörung über sie kam, sodaß sie sich das böseste Denken auserwählten. Zusammen gingen sie darauf zu Aēschma über, durch den sie das Leben des Menschen krank machen" 30, 6.

Mit diesen Daēvas, die also nicht von Haus aus böse Wesen sind, sondern es erst durch Torheit wurden, scheint Sarathuschtra die alt-iranisch-indischen Götter getroffen zu haben. Er suchte diese bisherigen Volksgötter aus der Religion zu vertreiben, indem er sie für Unheilsgötter, für Dämonen erklärte. Sarathuschtras Gegensatz gegen die Daēvas hing mit seinem Kampf gegen den Kultus zusammen; er verwarf das blutige Tieropfer, „die Grausamkeit gegen das Rind", womit die Daēvas verehrt wurden. Mit dem Kampf gegen die praktische Form der Gottesverehrung verband er also den Kampf um die richtige Gotteserkenntnis; die falsch verehrten Götter waren die falschen

Götter, fielen sie, so fiel auch ihr Gottesdienst. Ähnlich kämpften die israelitischen Propheten gegen den Baal, gegen die baalische Form des Gottesdienstes und gegen die Auffassung des Jahve als Baal, während das Volk Jahve und Baal vermischte. Mit dem gleichen scharfen Schnitt schied Sarathuschtra die Daēvas aus der Welt Gottes aus, wie die Propheten Jahve und Baal getrennt hatten.

Der Kampf geht also gegen den bösen Geist, gegen die Daēvas und gegen alle „Druggenossen". Er richtet sich gegen die Sünde, vor allem gegen die Lüge und alles Scheinwesen, auch gegen die bisherige Religionsform. Aber er wendet sich auch gegen die bisherige Wirtschaftsform, gegen die Mißhandlung des Rindes, gegen das Nomadentum mit seinem Raubwesen. Der ethisch-religiöse Kampf verbindet sich also nicht mit Askese, er drängt die äußere Entwicklung nicht zurück, sie soll vielmehr durch ihn gefördert und gesteigert werden.

Es ist Sarathuschtras Aufgabe, daß er den Sieg des Spenta Mainjusch bringe. Er selbst hat sich zum heiligen Geist bekannt 43, 16 (nach der Übersetzung Geldners: „und Z. selbst erwählt sich den Geist, welcher dein allerheiligster ist, o Mazda Ahura"; Bartholomä übersetzt: „er, o Ahura, Zarathuschtra, erwählt sich jeden Deiner heiligsten Geister, o Mazdāh"); jeder wird zur Mithilfe aufgefordert: „dieses heiligsten Geistes Bestes soll man erfüllen mit der Zunge Rede durch die Worte des guten Sinns, mit der Hände Werk durch die Tätigkeit der Frommergebenheit" 47, 2. Jeder soll wünschen, bitten und schaffen, daß der Umschwung nahe, der den Geist Masdas samt der Seligkeit und dem Heil herbeibringe 33, 9. Der Lohn des Kampfes ist groß, der Umschwung nahe. Wie stark eschatologisch gestimmt Sarathuschtra ist, zeigt sich darin, daß er die beiden uranfänglichen Geister bei ihrem ersten Auftreten sofort das Endlos bestimmen läßt: „Und als diese beiden Geister zusammentrafen, da setzten sie fürs erste das Leben und das Nichtleben fest, und daß zu Ende der Dinge den Druggenossen das böseste Dasein, aber dem Ascha-Anhänger der beste Aufenthalt zuteil werden solle" 30, 4. Eigenartig ist hier dem bösen Geist zugeschrieben, daß er selbst gewillt ist, seinen Anhängern „das böseste Dasein" zuzuführen, es ist, als wollte Sarathuschtra die Lust des Bösen am Verdammen und Vernichten, an der Pein der Verdammten beschreiben und damit den bösen Geist als das vollendet Böse, das Teuflische, erweisen. Zu dem Dualismus des sittlichen Lebens tritt von Anfang an der Dualismus der beiden Zeiten, des ersten und des zweiten Lebens. Dagegen ist der örtliche Dualismus von Himmel und Hölle noch wenig ausgebildet, der Ort der Seligkeit wird der Lichtraum genannt 31, 7, die künftige Entwicklung ist aber diesseitig; mit der Hölle und dem Endschicksal der Bösen hat sich Sarathuschtra allemnach wenig beschäftigt, er ist zu sehr von der positiven Reform und dem alsbaldigen

Sieg des Gottesreiches ausgefüllt; die Grübeleien über die Hölle und das Los der Verdammten sind erst im späteren Parsismus aufgekommen.

Sarathuschtra hat die dualistische Weltauffassung von den beiden uranfänglichen Geistern nicht völlig neu geschaffen; sie war vielmehr im altiranischen und altindischen Glauben schon vorhanden. Alle arischen Religionen sind dualistischer Art, der Kampf zwischen Licht und Finsternis, Leben und Tod, Gutem und Bösem ist der Hauptgegenstand aller altarischen Mythologien und Religionslehren, und die drei Gegensätze sind nie streng von einander geschieden, sondern fließen unmittelbar ineinander (Tiele, Geschichte der Relig. im Altert., übers. von Gehrich, II, S. 154). Aber Sarathuschtra hat diesen Glauben kraftvoll und wesentlich umgestaltet, er hat ihn schöpferisch zu einer religionsbildenden Macht erhoben. Der Gegensatz war früher ein kosmischer oder physischer; Heil und Unheil, die Wirkungen des Lichts und der Finsternis, lagen im äußeren Leben. Sarathuschtra übertrug diesen Gegensatz in das ethische Gebiet und trennte klar zwischen dem natürlichen und dem sittlichen Leben; die beiden Geister haben sich für das Gute und für das Böse entschieden, die Daēvas haben nicht die richtige Entscheidung getroffen, der Gegensatz spaltet die Menschen in zwei sittlich scharf geschiedene Kampflager, er geht durch die menschliche Gesinnung hindurch, weckt die Verantwortung für Gedanken, Wort und Tat jedes einzelnen Menschen. Und so wird diese dualistische Weltauffassung der Kern der neuen Religion, der ganzen Lebensarbeit; Glauben, Lieben, Hassen, Hoffen, alles knüpft sich an den Kampf und Sieg des guten Geistes, an die Vernichtung seines uranfänglichen Zwillingsgeistes.

Auch im späteren Awesta ist dieser Glaube an die zwei Geister lebhaft gepflegt worden. Der Gegner trägt jetzt den festen volkstümlichen Namen Angra Mainjusch („der feindliche Geist", „der arge Geist"), der uns als „Ahriman" geläufig ist. In den Gathas erscheint diese Bezeichnung nur 45, 2; wie im Alten Testament und im Judentum der Satan erst allmählich die greifbaren Züge einer Person mit festem Namen angenommen hat, so kennt auch hier die ältere Quelle noch kein einheitliches Wort, sondern eine bunte Reihe von Namen, Aka Mainjusch, Drug, Aēschma usw. Die beiden Geister erscheinen in der späteren Literatur gerne als die Schöpfer der beiden Welten, die zu ihnen gehören, jeder hat seine Gruppe von Geschöpfen z. B. Jascht 15, 43f.; Jasna 57, 17; vgl. noch Jascht 13, 13; 15, 3; 19, 44. 46 u. a.

Die Frage, wie sich das dualistische Weltprinzip mit der monotheistischen Gottesauffassung verbindet, und wie sich Spenta Mainjusch zu Ahura Masda verhält, drängt sich sofort auf. Wir erörtern aber zunächst die übrigen Wirkungen, die in den Gathas Spenta Mainjusch zugeschrieben werden. Spenta Mainjusch ist bei der Schöpfung beteiligt, insbesondere erscheint er als der Schöpfer des Rindes:

„der für uns das glückbringende Rind geschaffen hat und zu dessen Weide die Armatai (die Erde), ihm Frieden gewährend" 47, 3; in 31, 9 ist es die Weisheit des Geistes, die den Stier geschaffen hat, vgl. 29, 2[1]). Wie bei der Schöpfung wirkt der heilige Geist dann beim Weltschluß mit. Masda Ahura hat alle Seligkeit den Gläubigen durch den heiligen Geist versprochen 47, 5, und man bittet ihn, Unsterblichkeit und Wohlfahrt durch den heiligen Geist zu schenken 51, 7. „Mach dich auf zu mir, o Ahura, durch Armatai schenk Rüstigkeit, durch den heiligen Geist, o Masda, schenk Kraft, mittelst der guten Heimzahlung, durch Ascha schenk starke Gewalt, durch Vohu Mana die Belohnung!" 33, 12. Masda wird den Lohn durch den Geist und das Feuer bereiten 31, 3; er wird durch den heiligen Geist mittelst des Feuers die Verteilung des Guthabens vollziehen 47, 6; man wird das Paradies durch den heiligen Geist empfangen 43, 2. Auch redet Sarathuschtra davon, daß Masda Ahura „die Räume der Seligkeit durch den heiligen Geist erhöhen" werde 31, 7, und daß er zum Endakt mit dem heiligen Geist, mit Xschathra und Vohu Mana erscheinen werde 43, 6. Eine eigenartige Verbindung von Schöpfungswirken und eschatologischem Wirken des Geistes zeigt die spätere Stelle Jascht 13, 28: „damit der heilige Geist den Himmel stütze, damit er das Wasser, die Erde, das Rind, die Pflanze . . . erhielte, (so daß) sie nicht sterben, bis zu der festgesetzten Auflösung (und damit er) bei der Lohnverteilung wieder zusammenfüge die Knochen und die Haare und das Fleisch und die Eingeweide und die Füße und die Zeugungsglieder".

Wie bei der Schöpfung und beim Schlußakt wirkt der heilige Geist auch bei der Bildung des religiös-sittlichen Lebens. Er ist ja die Urkraft des Guten 47, 1 f. 4 (vgl. 34, 2). Vor allem ist Sarathuschtras prophetisches Leben und Wirken ohne ihn nicht denkbar. Sarathuschtra bittet „um die Werke des heiligen Geistes, damit er den Willen des Vohu Mana befriedige und die Seele des Stiers" 28, 1. Die Gotteserkenntnis geschieht durch den heiligen Geist; „ich bestrebe mich", sagt Sarathuschtra, „dich, o Masda Ahura, durch den heiligen Geist als den Schöpfer aller Dinge kennen zu lernen" 44, 7. So wird der heilige Geist Mittler zwischen Gott und Mensch: durch den heiligen Geist hört Ahura Masda das Loblied des Frommen 45, 6, Ahura Masda lehrt den Propheten „aus seinem Geist verkünden, wie das erste Leben (die gegenwärtige Welt) geworden ist" 28, 11. Der Fromme, den der heilige Geist beseelt, wird also dadurch zum sittlichen Leben und zum Erkennen Gottes tüchtig. Dagegen weiß und will der

[1]) Auch 44, 7 wäre beizuziehen, wenn die Übersetzung Lehmanns im Textbuch zur Religionsgeschichte richtig ist: „o Mazda, der du durch den heiligen Geist aller Dinge Schöpfer bist." Bartholomä übersetzt: „ich bestrebe mich, dich durch den heiligen Geist als den Schöpfer aller Dinge kennen zu lernen."

iranische Prophet nichts von ekstatischen Wirkungen des Geistes. Die im früheren Gottesdienst übliche Raserei lehnt er mit Bewußtsein und Entschiedenheit ab 32, 14; 44, 20; 48, 7. 10; 49, 4; die Religion muß aus der Schwärmerei und Unbildung in die klare, strenge Luft der sittlichen Ordnung und Kultur erhoben werden. Schwärmerei und Ekstase sind damit von Sarathuschtra als unfruchtbare, zur Wüstenstufe der Religion gehörige Erscheinungen gekennzeichnet.

Wie denkt sich Sarathuschtra diesen heiligen Geist, der das gute Weltprinzip ist, der bei der Schöpfung und beim Endakt mitwirkt, dessen Sieg jetzt nahe ist, um dessen Beistand er sich bei seinem prophetischen Amt wie jeder Fromme für sein religiöses Leben bemüht? Es ist deutlich, daß Spenta Mainjusch nicht etwa bloßes Attribut der Gottheit sein soll. Er hat eine Art eigenen, fast persönlichen Daseins. Zwar wird er nirgends im Gebet angerufen wie die übrigen Hypostasen; in der ersten Predigt der Gathas (28), in der in den einzelnen Strophen außer Ahura Masda auch die göttlichen Gestalten des Ascha, des Vohu Mana und der Armatai angerufen werden, bittet der Prophet zwar um die Werke des heiligen Geistes und um die göttliche Ausrüstung mit dem heiligen Geist 28, 1. 11, aber er wendet sich nicht unmittelbar im Gebet an den heiligen Geist. Spenta Mainjusch scheint also noch näher mit der Gottheit verbunden zu sein als jene göttlichen Kräfte und Güter, die später die Amescha Spentas genannt wurden. Trotzdem hat auch Spenta Mainjusch die selbständige Natur einer Hypostase, fast einer göttlichen Person, besonders da, wo er das göttliche Urprinzip darstellt. „Er trägt die festesten Himmel als Gewand" heißt es in der Predigt von den zwei Geistern 30, 5, er „wählt am Anfang das Ascha" 30, 5, d. h. also, er hat in der sittlichen Entscheidung, die jeder Geist und jeder Mensch treffen muß, den Weg gebahnt. Er tritt im Urkampf dem bösen Geist wie ein Gott gegenüber mit vernichtendem Wort: „der heiligere Geist spricht am Anfang zu dem argen: ‚nicht stimmen unser beider Gedanken . . . zusammen'" 45, 2. Der Geist besitzt seine eigene Weisheit; durch diese Weisheit ist er zur Schöpfung fähig: „die Weisheit des Geistes ist der Schöpfer des Stiers" 31, 9. Wie andere Hypostasen wird auch der Geist als Sohn des Ahura Masda vorgestellt 47, 3. Dieser Geist ist auch ewiglich der gleiche; Masda erhöht die ewigen Räume durch den Geist, der, o Ahura, auch jetzt noch der Gleiche ist" 31, 7[1]); der heilige Geist, der Ahura Masda beim Endakt zur Seite steht, ist derselbe wie der, der einst bei der Schöpfung tätig gewesen war.

Das Verhältnis zwischen Spenta Mainjusch und Ahura Masda ist im Bisherigen schon mehrfach berührt worden, es muß

[1]) Jackson bezieht die Aussage auf Ahura Masda, er hält aber auch die Beziehung auf Spenta Mainjusch für möglich.

noch eingehender und zusammenhängend besprochen werden. Ähnlich wie in den späteren Schriften des Alten Testaments und des anschließenden Judentums und wie im Neuen Testament liegen auch in den Gathas verschiedenartige Äußerungen vor, die sich nicht ohne weiteres vereinigen lassen. Sieht man von den beiden Liedern 30 und 45 ab, in denen Sarathuschtra das dualistische Weltprinzip verkündigt, so steht, wie wir schon sahen, Spenta Mainjusch, ähnlich wie Ascha, Vohu Manu usw., zwar selbständig neben Ahura Masda, aber doch in engstem Zusammenhang mit ihm, noch enger als die Ameschа Spentas, von denen jeder seine besondere Art und Tätigkeit hat. Häufig nennt Sarathuschtra im Gebet an Ahura Masda den Spenta Mainjusch „deinen Geist" 28, 11; 33, 9; 43, 2. 6 u. ö., der heilige Geist ist also der Geist Gottes. Ganz persönlich, den Unterschied und die Einheit betonend, lautet der schon erwähnte Ausdruck, daß Ahura Masda „der heilige Vater dieses Geistes" sei 47, 3.

Aber in den großen Predigten, in denen Sarathuschtra den dualistischen Glauben von Gut und Böse verkündigt, erscheint Spenta Mainjusch als etwas Gesondertes, Uranfängliches, das für sich steht, selbständig neben, fast vor Ahura Masda, wenngleich die Predigt Jasna 30, 1 in der ersten Strophe mit dem beginnt, „was man für die Lobgesänge des Ahura (Masda) wissen muß". So ist denn auch das Verhältnis zwischen Spenta Mainjusch und Ahura Masda von den Forschern sehr verschieden bestimmt worden. Die einen setzen Ahura Masda und Spenta Mainjusch, gerade da, wo es sich um den dualistischen Gegensatz handelt, einfach gleich; dann ist Ahriman der unmittelbare Gegner von Ahura Masda, Spenta Mainjusch nur ein Attribut des Ahura Masda; Ahura Masda führt den Namen Spenta Mainjusch, wenn er dem Angra Mainjusch unmittelbar entgegengesetzt wird. So stellen allerdings spätere Lieder des Awesta, z. B. Vendidad 1, 1 ff.; 22, 1 ff. u. a., Ahura Masda und Angra Mainjusch unmittelbar und drastisch einander gegenüber. Zahlreiche neuere Forscher fassen den Zusammenhang in ähnlicher Weise auf; z. B. Roth, Zur Geschichte der Religionen III. die Ormuzd-Religion (Theol. Jahrb. 1849, S. 248): „Der unmittelbare Gegensatz zu des Dämons Namen (Angramainju) liegt in der häufig dem Ormuzd gegebenen Bezeichnung Spentamainju". Ebenso Darmesteter, Ormuzd et Ahriman S. 89: „Ahura-Mazda, en tant qu'il lutte contre Añgra-Mainyu, s'appelle Speñta-Mainyu"; Linder in Herzog's Realenzyklopädie[3] 14, 702: „im Gegensatz zu seinem Widersacher wird Ahura Mazda auch bezeichnet als der heilige oder heiligste Geist"; Mills, Yasna 30 as the document of dualism (Journal of the Royal Asiatic Society 1912, S. 86 Anm. 1): Notice that Spenta Mainyu seems to be here (30, 5) indubitably used of Ahura; the usage vacillates; recall also semitic analogies as regards

the use of the term „Holy Spirit"; it is often difficult to decide whether the term apply to an attribute of the supreme deity or to His highest creature; Lehmann in Chantepie de la Saussaye [3] II, 188 bei der Besprechung von Jasna 30: „kraft dieser Erkenntnis hat Mazda sich für die Reinheit und das Leben entschieden, während der Teufel Tod und Unreinheit vorzog"; S. 189f.: „in einigen Lehrgedichten wird er (Ahura Mazda), noch vergeistigter, nur der heilige Geist (spenta mainyu) als Gegensatz zum bösen Geist (ako mainyu) genannt"; weiter Spiegel, eran. Altertumskunde II, S. 22; Orelli, Allgem. Religionsgeschichte S. 545, Anm. 2 u. a.

Andere glauben, die zwei Geister seien in Masda selbst einbegriffen. Dies ist die Auslegung der modernen persischen Theologen. Sie legen Wert darauf, daß ihre Religion als monotheistisch erkannt werde. Der Gegensatz zwischen den beiden Geistern in den Gathas wird von ihnen wohl gesehen, aber sie sagen, diese beiden Geister machen einen Teil von Masdas eigenem Wesen aus und vereinigen sich in widerstrebender Tätigkeit als „Zwillinge". Ahura Masda befasse Spenta Mainjusch und Angra Mainjusch in sich als zwei Geister von entgegengesetzter Natur, als zwei Pole eines Magneten, den positiven und den negativen. Wenn die heutigen europäischen Forscher anderer Ansicht sind, so behaupten die Parsen, daß die Ausländer die Gathas in diesem Punkt mißverstehen. Auch einige europäische Gelehrte teilen diese Erklärung. Geldner in „Relig. in Geschichte und Gegenwart" stellt das Verhältnis zwischen Ahura Masda, Spenta Mainjusch und Angra Mainjusch so dar: „des Ormazd leitender Geist ist der heilige Geist, der nur das Gute will. Ursprünglich wohnte der böse Geist bei Gott wie der gute, als die andere Seele in dem doppelseitigen Ahura, in dem (wie in den alten Asuras) Gutes und Böses beieinander lagen. Aber sein besseres Ich, der heilige Geist, hat im Uranfang seinen „Zwillingsbruder", den bösen Geist, für alle Ewigkeit von sich und von dem Herrn verbannt mit den Worten: ‚nicht werden unsere beiderseitigen Gedanken, Lehren, Erkenntnisse, Bekenntnisse, Worte, Werke, Glauben, Seelen zusammenstimmen' 45, 2. Also verflucht und verbannt – denn als Bannfluch ist diese Strophe nach Jasna 19, 15 aufzufassen – führt seitdem der böse Geist ein Sonderdasein in der Hölle, in dem ‚Haus der Lüge'. Das Abstreifen der bösen Elemente von dem Ahurabegriff, das ein innerer Vorgang von Zarathustras Reformarbeit war, wurde auf diese Weise von ihm selbst ins Mythologische übersetzt und an den Anfang der Welt verlegt" [1]).

[1]) Bei der Auslegung von Jasna 30 in Beitr. zur Kunde der indogerm. Sprachen 12, S. 93ff. hatte Geldner Ormazd und guten Geist einfach gleichgesetzt (in dem Gegensatz Ormazd und Ahriman), bei der Übersetzung und Erklärung von 30, 5 in Bertholets Religionsgesch. Lesebuch sagte Geldner: „hier wird der heilige Geist wie später direkt dem Ormazd gleichgesetzt."

Ähnlich sieht es W. Geiger (Zarathustra in den Gathas S. 195) an: „Sofern Ahura Masda das Positive ist, zu dem das Böse die Negation bildet, heißt er Spenta Mainyu, das Böse oder dessen Personifikation ist Angra (Aka) Mainyu, beide gehen auf in der höheren Einheit Ahura Masda; Ahura Masda ist der Schöpfer des All, wie er aber als Spenta Mainyu irgend ein Ding erschafft, so ist damit von selbst das negative Gegenstück gegeben, oder wie der Dichter sich in populärer Form ausdrückt: Angra Mainyu, der böse Geist, erschafft das Übel im Gegensatz zum Guten 30, 4ff." Auch Haug (Essays on the sacred language, writings a. religion of the Parsis[2] ed. West, S. 304f.) scheint diese Ansicht zu vertreten: They (die beiden Geister) are present everywhere, in Ahuramazda as well as in men. These two primeval principles, if supposed to be united in Ahuramazda himself, are called speñtô mainyush and angrô mainyush".

Wieder anders äußert sich Tiele (Geschichte der Relig. im Altert., deutsch von Gehrich, II, S. 156) in dieser schwierigen Frage: „Speñtô-mainjusch ist noch nicht völlig mit Mazda Ahura verschmolzen. Wenn er auch bisweilen mit diesem Titel angeredet wird, so wird er doch mehrfach deutlich von ihm unterschieden, ebenso wie die Himmelsgeister Vohumanô, Ascha und die andern. Es ist selbst die Rede von „Mazdas wohltätigem Geist", seinem Eigentum also, aber nicht mit ihm identisch. Die beiden Geister stehen daher eigentlich noch unter Mazda .... Seine Verschmelzung mit dem guten der beiden ursprünglichen Geister lag jedoch vor der Hand und stand schon in ihren Anfängen. Und die beiden Geister gehören noch mehr zum Bereich der religiös-philosophischen Spekulation als zu dem der praktischen Religionslehre". Ähnlich meint es wohl auch Clemen (relig. gesch.-Erklärung des NT. S. 88): „dem bösen Geist, Anʿra Mainyu, stand ursprünglich nicht Ahura Mazda selbst, sondern sein Speñta Mainyu oder der gute Geist gegenüber".

Bartholomä und Jackson sind sich der Schwierigkeit des Problems völlig bewußt. Bartholomä sagt im altiranischen Wörterbuch Sp. 1139: „Nicht ganz klar erscheint das Verhältnis des guten (heiligen) Geistes zu Ahura Mazdāh. Es kommt das daher, daß Zarathuschtras Lehre eben doch nicht rein dualistisch ausgedacht ist, sondern daß sie über die beiden uranfänglichen und gleich mächtigen Geister des streng dualistischen Gedankens die Gottheit des Ahura Mazdāh hinaushebt. Auf diese Weise wird der heilige Geist, wo er in Beziehung zu Ahura Mazdāh gesetzt ist, zu einem dienenden und vermittelnden Geist des Ahura Mazdāh, nicht anders als Ascha, Vohu Manah usw. und als neuer Gegensatz ergibt sich nunmehr Ahura Mazdāh und Angra Mainyav." Ähnlich Jackson im Grundriß der iran. Philol. II, S. 647—649 und im Artikel „Ormazd or the ancient persian idea of God" (Monist 9, 161—178); er nennt die Unterscheidung mit Recht flüssig

und sagt im Blick auf die weitere Entwicklung der persischen Theologie, die sehr feine Unterscheidung habe natürlich Anlaß zu verschiedenen Auslegungen innerhalb des Zoroastrianismus gegeben; ähnlich wie im Christentum zwischen Unitarianismus und Trinitarismus haben sich auch in der zoroastrischen Religion eine Reihe von Abweichungen und dogmatischen Variationen gebildet. Jackson glaubt, daß die Ansicht der heutigen Parsen, die ich vorhin anführte und die unter dem Einfluß des monotheistischen Dogmas steht, eine spätere Entwicklung und nicht die ursprüngliche Ansicht der Gathas sei; allerdings werde die direkte Entgegensetzung von Ormazd und Ahriman als dem guten und bösen Genius (δαιμων) oder als den zwei kämpfenden Urgewalten (αρχαι) schon bei Aristoteles als die persische Lehre angeführt, wenigstens in der von Diogenes Laertius wiedergegebenen Fassung des Aristoteles.

Die einfache Gleichsetzung von Ahura Masda und Spenta Mainjusch in den Gathas halte ich angesichts der Quellenaussagen nicht für möglich. Auch die Einordnung der beiden Geister in Ahura Masda wird nicht statthaft sein; ich glaube mit Jackson, daß sie nicht dem ursprünglichen Sinn der Gathas entspricht. Wir werden vielmehr anzunehmen haben, daß hier ein gewisser Widerspruch in Sarathuschtras Äußerungen vorliegt. In der Hauptsache vertritt er den monotheistischen Glauben, in den Predigten über den großen kosmischen und ethischen Gegensatz vertritt er den Dualismus. Ähnlich wie Bartholomä erkläre ich mir dies dadurch, daß die dualistische Weltauffassung schon vor Sarathuschtra vorhanden war, und daß er sie übernahm und umbildete, weil sie ihm als ein hochbedeutsames Mittel erschien, den Glauben und die sittliche Kraft zu wecken. Die Formulierung von Haug, Sarathuschtras Theologie sei Monotheismus, seine spekulative Philosophie sei Dualismus, macht den Zwiespalt anschaulich; doch möchte ich sagen, daß gerade auch dieser dualistische Gegensatz bei Sarathuschtra im höchsten Maße praktisch verwertet wird, nicht philosophische Spekulation bleibt, sondern in den Dienst des Glaubens und Lebens gestellt ist. Außerdem muß man stets bedenken, daß Sarathuschtras Glaube sich ganz auf das nahe Weltende einrichtete und der Gegensatz, das Dasein des bösen Geistes und der Dämonen also nur noch für den augenblicklichen Zeitabschnitt wirksam gedacht war.

Der heilige Geist war in der dualistischen Predigt zugleich Schöpfergeist und eschatologisch wirkender Geist und seinem Wesen nach Urkraft des sittlichen Lebens 30, 4; 30, 5. Im monotheistischen Denken bleiben diese Wirkungen des Geistes bestehen, aber nun ist der heilige Geist der „Geist Masdas", der bei der Schöpfung und beim Endakt mitwirkt und das sittliche Leben der Menschen mitbildet. In der späteren Religionslehre der Perser trat der heilige Geist zurück. Die Unterscheidung zwischen Ahura Masda und Spenta Mainjusch war zu fein,

als daß sie vom schlichten Glauben erfaßt werden konnte. So ging Spenta Mainjusch einfach in Ahura Masda auf, und Ahura Masda wurde auch im dualistischen Gegensatz der eine der beiden Geister, Ahura Masda und Ahriman standen einander unmittelbar und höchst persönlich gegenüber.

Sarathuschtras monotheistischer Glaube mit der dualistischen Einschränkung ist auf jeden Fall einer der wertvollsten Versuche innerhalb der Religionsgeschichte, das Problem des Bösen und des Übels, das Welträtsel, zu erklären oder wenigstens aufzuzeigen. Sofern neben dem einen Gott die beiden Geister bestehen, und sofern dieses Nebeneinander ein Widerspruch bleibt, eine Lösung des Widerspruchs in Sarathuschtras Predigten und Gebeten nicht versucht wird, ist gerade das Rätselhafte, die Unlösbarkeit des Problems, der Widerspruch zwischen der monotheistischen Überzeugung und dem Dasein des Bösen angedeutet.

Die Großen des Alten Testamentes, vor allem der Jahvist und die Propheten, haben die Schwierigkeit anders zu meistern gesucht. Sie wollten den monotheistischen Glauben um jeden Preis durchdenken und durchkämpfen, das erste Gebot des mosaischen Gesetzes in seinem vollem Umfang zur Geltung bringen. Darum mußten in erster Linie alle die Geister verschwinden, auf die der gemeine Mann Unglück, Böses, Finsternis zurückführte, und die er deswegen mit Angst und Eifer verehrte. So zogen sie alles Unheil, alles Rätselhafte des Weltlaufs, selbst die Sünde in das Wesen und das Wirken der Gottheit ein, vereinigten alles Dämonische in der einen Gottheit (Ex. 4, 24–26; Gen. 32, 22ff.; Gen. 22, 1; 2. Sam. 24, 1; Am. 3, 6), nur damit neben ihr keine anderen Götter und Geister gedacht und verehrt werden könnten. So bekam ihr Gott zunächst zwar allerlei seltsame Züge, aber der Glaube an die Geister wurde gegenstandslos gemacht. Hier bei Sarathuschtra blieben die Dämonen in voller Kraft für die Kürze der Zeit bestehen, um von den Menschen bekämpft und im nahen Gericht überwunden zu werden.

Nachdem das Verhältnis des Spenta Mainjusch zu Ahura Masda besprochen ist, erübrigt noch, einige Worte über das Verhältnis des Spenta Mainjusch zu den übrigen Hypostasen, die in den Gathas erwähnt werden, zu sagen. Scheftelowitz (S. 133f.) zählt Spenta Mainjusch zu den sieben Amescha Spentas und fügt hinzu, später sei Spenta Mainjusch aus der Siebenzahl der Amescha Spentas ausgeschaltet und durch eine andere Hypostase ersetzt worden, weil Spenta Mainjusch mit der Gottheit selbst gleichgesetzt worden sei. Diese Einfügung des Spenta Mainjusch in die Siebenzahl der Amescha Spentas stimmt jedoch nicht mit den Aussagen der Gathas überein. Wir sagten schon, daß Spenta Mainjusch zwar auch wie die Amescha

Spentas eine Hypostase neben Gott bilde, aber doch in näherem Verhältnis zur Gottheit stehe als die übrigen Hypostasen. Wenn Geldner in „Religion in Gesch. u. Gegenw." sagt, alle Ahuras seien von Masdas heiligem Geist erfüllt und wirken in dessen Dienst, so ist das wohl im wesentlichen richtig; eine deutliche Äußerung darüber enthalten die Gathas freilich nicht, und mir erscheint das Verhältnis zwischen Spenta Mainjusch und Ahura Masda doch nicht so enge, daß sein Geist einfach auf die andern Hypostasen übertragen werden darf[1]). Hier zeigt sich sowohl die Eigenart der sarathuschtrischen Predigten und Gebete, die keine systematische Lehre geben wollen, wie die Schwierigkeit, gerade das Wesen des heiligen Geistes zu fassen und auszudrücken. Die Stellen, in denen der heilige Geist mit den andern Hypostasen zusammen erwähnt wird, sind sämtlich eschatologischer Natur 33, 12; 43, 6; 47, 6; 51, 7 (43, 16). Interessant ist das Nebeneinander sämtlicher göttlicher Hauptgestalten in der ersten Strophe des Liedes vom heiligen Geist (47, 1): „Für den heiligen Geist und für das nach göttlichem Recht (Ascha) beste Denken (Vahischta Mana), Handeln und Reden wird uns Wohlfahrt (Harvatat) und Unsterblichkeit (Amertatat) verleihen Masda Ahura im Verein mit Xschathra, mit Armatai"[2]).

Am nächsten hängt Spenta Mainjusch mit Vohu Mana (Vahischta Mana), der Hypostase des „guten Sinns", des „guten Denkens" zusammen. Bisweilen stehen beide nebeneinander 33, 12; 43, 6; 51, 7, am eigenartigsten in 47, 3, wo es heißt, daß der Geist bei der Schaffung des Rindes und der Armatai, der Weide des Rindes, sich mit Vohu Mana beraten habe[3]). Bisweilen erscheint Vohu Mana genau so wie Spenta Mainjusch als Mittler bei der Schöpfung 31, 11, als Mittler und als Inhalt der eschatologischen Vollendung 45, 5. 8; 46, 7; 48, 8; 51, 21, als Inhalt des religiös-sittlichen Lebens 34, 2 vgl. 33, 6. So finden wir auch im alttestamentlichen Psalmbuch den „guten Geist Gottes", die רוּחַ טוֹבָה, Ps. 143, 10, neben dem heiligen Geist Gottes (der רוּחַ קָדְשְׁךָ Gottes) Ps. 51, 13. Die nahe Beziehung der beiden Hypostasen in den Gathas erklärt sich leicht, da sich beide sachlich

[1]) In 43, 16 übersetzt Bartholomä allerdings (vgl. S. 10:) Sarathuschtra wählt sich „jeden deiner heiligsten Geister", womit wohl die Ahuras gemeint wären. Doch scheint Geldners Übersetzung: Sarathuschtra wählt sich „den Geist, welcher dein allerheiligster ist", den Vorzug zu verdienen.

[2]) Scheftelowitz übersetzt (S. 133): „Mit seinem sehr heiligen Geiste (Spento Mainyusch), mit dem sehr guten Sinn (Vohu Manah), mit seinem Tun und Reden entsprechend der Gerechtigkeit (Ascha), mit Vollkommenheit (Haurvatāt) und Unsterblichkeit (Ameretāt), mit der Herrschaft (Xschathra) und Gottergebenheit (Armaiti) ist Ahuramazda in seiner himmlischen Wohnung".

[3]) Bartholomä übersetzt: „nachdem er, o Mazdāh, mit Vohu Manah sich beraten hatte", also muß doch wohl der Geist als der Schöpfer gemeint sein (vgl. 31, 9), nicht etwa Masda selbst.

eng berühren. Um so bedeutsamer aber ist, daß neben Vohu Mana sich Spenta Mainjusch als eine besondere, deutlich unterschiedene, Gestalt behauptete. Und durch den Vergleich der beiden verwandten Figuren wird uns schließlich der Unterschied und das eigentliche Wesen des Spenta Mainjusch vollends klar. Vohu Mana gehört in das sittliche Gebiet und ist eine Teilerscheinung der verschiedenen Kräfte und Güter der göttlichen, idealen Welt. Spenta Mainjusch aber ist das eigentliche Wesen der Gottheit, das Göttliche; er ist ein umfassender Begriff, und als das Wesen der Gottheit steht er unter den göttlichen Gestalten in der engsten Beziehung zu Ahura Masda, enger als die Amescha Spentas.

Zum Überraschendsten beim Lesen der Gathas gehört endlich die Verbindung des heiligen Geistes und des Feuers in einigen eschatologischen Aussprüchen: 31, 3: „Was Du als Belohnung durch den (heiligen) Geist und das Feuer bereiten wirst — und durch Ascha gelehrt hast — den beiden Parteien, was die Bestimmung für die Verständigen ist, das tu uns kund, o Masda[1])"; 47, 6: „durch diesen heiligen Geist, o Masda Ahura, mittelst des Feuers wirst du die Verteilung des Guthabens an die beiden Parteien vollziehen unter Hilfleistung der Armatai und des Ascha[2])" (vgl. das Nebeneinander von Feuer und dem Mana des Masda 46, 7)[3]). Auch die etwas spätere Stelle Jasna 36, 1. 3 ist noch erwähnenswert: „Mittelst der Tätigkeit des Feuers nahen wir uns dir zuerst, o Masda Ahura, mittelst deines heiligen Geistes, der du auch Schmerz (bereitest) dem, dem du Schmerzen (zu bereiten) vorhast (nämlich dem Ungläubigen); als Feuer bist du die Freude des Masda Ahura, als heiligster Geist bist du seine Freude"

---

[1]) Geldner übersetzt: „die Probe (Prüfung), die du in Aussicht gestellt hast, mit deinem Geist und dem Feuer und Ascha, um Lohn und Strafe (wörtlich: die beiden Schulden) zu bestimmen ...." — Andreas und Wackernagel (in Nachr. der Gesellsch. der Wiss. Göttingen 1911) übersetzen: „die Vergeltung, die du durch den Geist und das Feuer geben wirst, und durch die Wahrheit den beiden Parteien versprochen hast, die Satzung für die Verständigen, die sag uns ..."

[2]) Geldner übersetzt: „darum sollst du, M. A., bei der Entscheidung durch deinen heiligen Geist (u.) das Feuer die Austeilung (von Lohn und Strafe) nach Verdienst vollziehen mit Unterstützung der Armatai und des Ascha."

[3]) Die „beiden Genossen" 33, 9 deutet Geldner (in Beitr. zur Kunde der indogerm. Sprachen 15, S. 257) auf das Feuer und den heiligen Geist, die die letzten Dinge herbeiführen werden, ganz wie in Luk. 3, 16; da das Feuer schon auf Erden ist, brauche der Prophet nur um den andern der beiden Genossen, den Geist, zu bitten. Wahrscheinlicher ist aber an dieser Stelle die Deutung auf Harvatat und Amertatat (Wohlfahrt und Unsterblichkeit). — Zu 46, 7 bemerkt Geldner (in Beitr. zur Kunde der indogerm. Spr. 14, S. 16): Atar (Feuer) und Masdas Geist oder das Eisen sind die beiden Bundesgenossen, die die mit dem Gericht beginnende neue Zeit auf Erden anbahnen, den Engeln Matth. 25, 31 vergleichbar.

(so Wolff, Avesta 1910)[1]). Das Feuer genießt ja in der persischen Religion die größte Bedeutung (43, 9); wie die großen göttlichen Gestalten in den Gathas „Sohn Gottes" genannt werden, so heißt in späteren Stellen auch das Feuer „Sohn Gottes", z. B. Jascht 19, 46 Jasna 17, 11. Das Feuer (das „rote Feuer", das „geschmolzene Metall") ist im Glauben des Sarathuschtra das eschatologische Gerichtsmittel, um das Böse und die Bösen zu vernichten und die Welt zu erneuern, „wenn durch dein rotes Feuer, o Masda, das Guthaben der beiden Parteien verteilt wird" 31, 19; „von Deinem Feuer, o Ahura, das seine Kraft durch Ascha hat, dem verheißenen, machtvollen, wünschen wir, daß es dem Getreuen augenfälliges Behagen schaffe, aber, o Masda, dem Feind sichtbare Qual, Deinem Handwinken gemäß" 34, 4 vgl. 32, 7 („das lohende Metall") 51, 9. Wie zwei mächtige Fürsten stehen Spenta Mainjusch und Atar im eschatologischen Akt neben Ahura Masda und walten zum Heil und Unheil der Menschen und der Welt[2]).

Die Erinnerung an den neutestamentlichen Ausspruch „er (Christus) wird euch mit dem heiligen Geist und mit Feuer taufen" Matth. 3, 11 stellt sich sofort ein, und damit das ganze Problem der Beziehungen zwischen der Religion Sarathuschtras und dem Alten Testament, dem anschließenden Judentum und dem Christentum. Es ist nicht meine Absicht, das verwickelte Gebiet zu betreten; hier liegen noch große und lohnende Aufgaben vor. Man wird vorsichtiger und methodischer, vor allem literarkritischer zu verfahren haben als bisher und zunächst vielleicht einmal die auffallenden und unabweisbaren Parallelen feststellen, wie Bertholet in seiner methodisch vorbildlichen Abhandlung „zur Frage des Verhältnisses von persischem und jüdischem Auferstehungsglauben" (in der Festschrift für F. C. Andreas 1916, S. 51—60) getan hat. Da das jüdische Volk mehrere Jahrhunderte lang ein Teil des Perserreiches war, und da die führenden Geister des Alten Testamentes die umwohnenden Völker und ihre inneren Bewegungen stets mit wachem und weitem Blick verfolgt haben, ist eine Bekanntschaft und eine Auseinandersetzung alttestamentlicher Frommer mit der persischen Religion von vornherein wahrscheinlich. Wenn wir nun in der jüdischen Religion der unmittelbar vorchristlichen Zeit jene stark dualistische und eschatologische Stimmung finden, die vor allem die Apokalyptik beherrschte und sie erzeugt hat, jenes Warten auf das bevorstehende Weltende, auf die Vernichtung des Bösen, auf

[1]) Geldner übersetzt Jasna 36, 3: „als Feuer des A. M. bist du uns angenehm, als sein heiligster Geist bist du uns angenehm." In beiden Übersetzungen ist die merkwürdige Gleichsetzung des Feuers und des heiligen Geistes ausgedrückt.

[2]) Geldner erinnert an Hebr. 1, 7: „er macht seine Engel zu Winden (πνεύματα) und seine Diener zu Feuerflammen"; aber die Ähnlichkeit ist doch nur oberflächlich.

das Kommen des Gottesreiches und auf das Endgeschick des einzelnen, so legt sich die Vermutung sehr nahe, daß persische Gedanken eingewirkt haben, oder daß die Auseinandersetzung mit der persischen Religion die in der eigenen Religion liegenden und durch die Zeitverhältnisse geweckten Ansätze gefördert hat. Es ist auf jeden Fall, auch wenn keine gegenseitige Berührung stattgefunden haben sollte, wertvoll zu sehen, wie in beiden Religionen, der alttestamentlich-neutestamentlichen wie der persischen, die religiösen Gedanken sich teilweise ähnlich gestaltet und entwickelt haben. Gerade die erhabene Anschauung vom heiligen Geist, das Bedürfnis, das Wesen der Gottheit zu erfassen, der Versuch, es zu diesem Zweck wie eine selbständige Figur aus der Gottheit herauszustellen, das Bemühen, die Hypostase nun wieder mit der Gottheit zu vereinigen, die Schwierigkeit, diese geheimen Gedanken und Vorgänge des göttlichen Wesens und Wirkens auszudrücken, sind in beiden Religionen in merkwürdiger Ähnlichkeit zu beobachten. — —

Innerhalb der verschiedenen Religionen und in den verschiedenen Zeiten bemerken wir, wenn ich so sagen darf, die protestantische Welle, die die allgemeinmenschliche Religiosität zu heben sucht. Auch Sarathuschtras Ruf an sein Volk, diese Predigt vom sittlichen, unbedingt selbständigen, überzeugten Leben, diese gewaltige Erkenntnis, daß Gott nicht mit Opfern von Vieh, sondern mit der Gesinnung gedient wird, möchte man wie das israelitische Prophetentum ein Stück alten Protestantismus nennen. Hoch ragt Sarathuschtras monotheistisches, sittliches, siegesgewisses und zielsicheres Bekenntnis über die Religionen der damaligen und der späteren arischen Welt hinaus. Die Mängel seiner Religion im Vergleich zum Alten Testament sind ja ohne weiteres erkennbar. Das Ethische und das Rationale tritt einseitig hervor, die Religion ist „rechte Gesinnung“, Masda wird als der Lehrer verehrt 31, 17 (vgl. 34, 12 oder 51, 3), die Religion in praktischer Nüchternheit als Belehrung aufgefaßt, das Sündengefühl kann sich nicht vertiefen, wenn ein solches Bewußtsein, der Partei der Guten und der Wahrheit anzugehören, dagegen steht. Daher werden wir bei Sarathuschtra trotz seiner persönlichen Gemeinschaft mit Gott solche Töne wie in Ps. 73 und 51, in Hiob und Jeremia vergeblich suchen. Verhängnisvoll, obwohl zunächst ein Gewinn, war wohl auch die Vermischung des idealen religiösen Ziels mit dem wirtschaftlichen und sozialen, die Verbindung des Reiches Gottes mit der neuen Kulturform.

Warum wohl Sarathuschtras Religion sich nicht bleibend behauptete und statt dieser mutigen Glaubensfreudigkeit die müde Weltflucht eines Buddha die weiteste Verbreitung fand? Derartige Fragen sind immer schwer zu beantworten, obwohl sie stets zum Nachdenken reizen. Ich möchte nur einen Gedanken noch anknüpfen, der uns gerade im Alten Testament und vom Alten Testament aus viel beschäftigt. Sarathuschtras

Lebenswerk war auf die eschatologische Überzeugung gegründet. Als nun der nahe Umschwung, jedenfalls so wie Sarathuschtra ihn erhoffte, nicht eintrat, mußte eine Enttäuschung für ihn und die Gläubigen die Folge sein. Sollte nicht diese Enttäuschung für das Weiterwirken seiner Religion ein Hindernis geworden sein? Das führt zu der allgemeinen Frage, ob der „futurische" Charakter der Religionen ein Wesenszug der echten und wahrsten Religion ist, vor allem ob in der Religion der Propheten und Jesu das Eschatologische zum wertvollsten Bestand gehört oder nicht. Zweifellos waren die Propheten und Jesus wie Paulus stark eschatologisch gestimmt. Aber mir scheint es, daß sie die eschatologische Spannung aus ihrer Zeit und aus der Volksfrömmigkeit übernommen haben. Was sie als Wesentliches und Höchstes dazu getan haben, ist gerade nicht das Eschatologische, sondern der Gegenwartsbesitz, der in die Gegenwart des eigenen Herzens hineinreichende Gott, das im Diesseits der gläubigen Menschen aufgebaute Reich Gottes. Durch diesen Gegenwartsbesitz waren auch die jungen Christen befähigt, die Enttäuschung der ausbleibenden Parusie zu überdauern; sie brauchten das ewige Leben nicht zu suchen, sie besaßen es Joh. 17, 3.

Die Totenklage im heutigen Ägypten.

Von Paul Kahle.

Wer in Kairo oder einer andern Stadt Ägyptens an einem Donnerstag vormittags durch die arabischen Quartiere wandert, wird hie und da aus einem arabischen Hause ein lautes charakteristisches Geschrei hören, das von Frauen herrührt, die dort versammelt sind, um die Totenklage abzuhalten. Diese Totenklage der Frauen findet an den ersten 3 Tagen und dann während der ersten 40 Tage[1]) nach dem Todesfall an jedem Donnerstag statt, und wird durch gemietete Klagefrauen geleitet. Sie geht auf uralte Gebräuche zurück, ist in Ägypten in ganz bestimmter Weise ausgestaltet, und ist so, wie heute, sicher schon seit Jahrhunderten geübt worden. Da ich aus eigner Anschauung über den Hergang einer solchen Totenklage nicht berichten kann, gebe ich zunächst einer Augenzeugin das Wort. Niya Salima (Mme. Rouchdi Pascha), eine mit einem Orientalen verheiratete Europäerin, hat in ihrem Buche „Harems et Musulmanes d'Egypte" (Paris, Félix Juven, Editeur) eine anschauliche Schilderung gegeben von dem, was sie bei solcher Gelegenheit gesehn und gehört hat[2]). Ich gebe hier das Wesentliche aus ihrer Schilderung in Übersetzung[3]): „... Ebenso steht es um die Vormittage, die den Damen gehören[4]); sie finden an den-

[1]) Vgl. Lane, ME. III 165. – Die Totenklage während 40 Tagen ist schon in der Sîret 'Antar vorausgesetzt, vgl. XVIII 63 im Drucke Kairo ('Âmira) 1322, sowie in Tausend und eine Nacht, 425. Nacht der ägyptischen Rezension im Drucke Kairo ('Âmira) 1321 Bd. II 190; vgl. Goldziher, Muh. Stud. I 246.

[2]) Eine andere Schilderung findet sich nach Goldziher (WZKM XVI, 1902, S. 320, Anm. 4, vgl. S. 308, Anm. 2) im Anhang des europäischen Reiseberichtes von Ahmed Zeki (*al-sefer ilâ-l-mu'tamar*, 2. Aufl. Bûlâq 1894) S. 475–483.

[3]) S. 144ff.; was unmittelbar dem Todesfall folgt, sowie das Begräbnis selber, wird von ihr auf S. 117ff. geschildert. Man vgl. dazu vor allem Kap. XXVIII in E. W. Lane's „Manners and Customs of the modern Egyptians, sowie M. de Chabrol: Essai sur les moeurs des habitans modernes de l'Egypte IV § IV (= Description de l'Egypte, Etat Moderne, Tome II, II. Partie der Folio-Ausgabe, Paris 1822, S. 455f.).

[4]) Niya Salima hatte kurz zuvor berichtet, wie nach der Rückkehr von der Beerdigung in Zelten, die man im Hofe des Hauses oder vor dem Trauerhause auf der Straße errichtet, die männlichen Bewohner des Hauses Kondolierende empfangen. Diese Empfänge finden während des ganzen Abends bis Mitternacht statt, und werden an den zwei folgenden Tagen und während der folgenden 40 Tage in den Nächten zu Donnerstag wiederholt. Den Besuchern bietet man bei dieser Gelegenheit qahwe sâde, d. h. Kaffee ohne Zucker, der Trauer wegen, und Zigaretten an. Während der ganzen Zeit wird von mehreren Faqîh's abwechselnd und ohne Pause der Koran rezitiert.

selben Tagen statt und in derselben Ordnung. Von 8 Uhr morgens . . . kommen die Besucherinnen in großer Trauerkleidung an. Man muß in seiner Garderobe eine Gallābîje haben, eigens für diese Art von Zeremonien, und den weißen Jašmak[1]), der so hübsch kleidet, durch ein Stück schwarzer Musseline ersetzen. Die Verwandten und Nahestehenden ersetzen ihn sogar durch einen langen Schleier von glattem Crêpe, den sie à la vierge über ihren Kopf und ihre Schultern drapieren.

Wir wollen mit ihnen eintreten . . . Eine Dienerin leitet uns zum Empfangszimmer. Durch die Ritzen der geschlossenen Jalousien dringt ein Helldunkel, und kämpft gegen den intensiven Rauch, den die Zigaretten ausströmen. Längs der Wände umgeben mit dunkeln Stoffen bezogene Matratzen (šilta's) den Raum, lange dicke Kissen dienen ihnen als Rückenlehne und machen aus ihnen sehr niedrige Divane, auf die man niederhocken muß, denn sie sind nur 10 Zentimeter über dem Boden. Die Frauen, die sich heute darauf zusammendrängen, sind nicht die, welche an diese Art Sitze gewöhnt sind. Diese haben sie den vornehmen Damen überlassen und sitzen selber zusammengedrängt auf dem Teppich, neben einander in kompakter Masse und versperren den Durchgang. Man sieht von ihnen nur eine unförmige Silhouette, ihr Gesicht vergraben in ihre Hände, die unter einem großen Tuch ausgebreitet sind. Glaubst du vielleicht, daß sie weinen? Versichere dich: sie haben vollkommen trockne Augen, und ihre Stellung ist ganz konventionell. Sie nehmen sie ein, um sich den Mitgliedern der Trauerfamilie anzugleichen, die unter ihnen zerstreut auf den Matratzen sitzen.

Wir treten ein in einem Moment der Ruhe. Man psalmodiert den Koran und lediglich einige Seufzer kann man hören. Man muß sich setzen ohne jemand zu grüßen . . . Die Scheichas (die den Koran rezitieren) sitzen in einer Ecke des Raumes. . . . [es folgt hier eine Beschreibung der 6 Scheichas, die als ganz oder halb blind oder sonst im Gesicht durch ein Leiden entstellt geschildert werden. Während ihrer Rezitationen gehen die Dienerinnen umher und bieten Trinkwasser, Kaffee und Zigaretten an]. Die Scheicha schweigt und die Schar der Klagenden regt sich. Eine verzerrte Stimme erhebt sich und stößt gutturale Rufe aus, die an das Geschrei einer Rasenden denken lassen. Meine Augen entdecken in dem Halbschatten einen furchtbaren Kopf, eingehüllt in blauen Crêpe, tätowiert auf dem Kinn und an den Schläfen, mit knochigen Wangen und häßlichem Mund. Das ist die Meʿaddida oder Veranstalterin der Klagen, die Schreierin[2]). Sie stimmt einen Totengesang an, von dem sie die Worte improvisiert, nach einer kaum rhythmisierten Melodie, wie ein Rezitativ. Bei jeder Strophe stoßen

[1]) Ein weißer Schleier, mit dem die türkisch beeinflußte vornehmere Ägypterin ihr Gesicht von unterhalb der Augen ab verhüllt.

[2]) la vocifératrice.

die Witwe, ihre Verwandten, ihre Freundinnen und alle Fellâhas, auf den Knieen sitzend, einen unveränderlichen Schrei aus: *„ya davouiti!“* (O mein Unglück!) Sie dehnen das Schluß-i lang aus und unterstreichen es mit kreischenden Schluchzern. [Es folgt die ungefähre Übersetzung einiger dieser Klagelieder.][1])

Ein *ha-hé! ya mine?* (Malheur! qui appeler)?, das nach dem Takt des von geschickten Händen geschlagenen Tambourins skandiert wird, ist das Signal und zugleich der Refrain des Totentanzes (danse funèbre). Die Witwe, ihre Töchter, die Mutter, die Schwestern, alle Betrübten, erheben sich auf einmal und springen umher im Takt. Der Fußboden hallt wieder von ihren aufprallenden Füßen; ihr Gesicht klatscht unter dem Hagel der Ohrfeigen. Sie erregen sich gegenseitig zu diesem wilden Spiel und setzen es fort, bis sie röchelnd auf die Kissen niederfallen. Die Wangen in Feuer, die Brust keuchend, hat es den Anschein, als ob sie endlich da hocken bleiben würden, stumm und unbeweglich; aber ihre Schreie sterben nur ab, um mit mehr Wahnsinn wieder aufzuleben, jedesmal wenn eine Neuankommende in den Saal tritt. Sie strengen ihre Stimme an zum Bersten; herzzerreißende Töne kommen in dem Tumult aus ihrer klangvollen und unermüdlichen Kehle. Die hi-hi-hi-Schluchzer der andern Weinenden antworten ihnen. Eine undefinierbare Bewegung ergreift sie wider Willen; so viele geheuchelte oder echte Tränen können nicht fühllos lassen; alle diese Klagen, wie unharmonisch und unzeitig sie sein mögen, bedrücken. Man ist verletzt durch einen Schmerz, der sich zur Schau stellt und solche Sprünge macht, und doch, was man dabei an Aufrichtigem fühlt, bewegt einen tief. Es hat eine unerträgliche physische Unbehaglichkeit zur Folge, die mich mit aller Eile hinaustreiben würde, wenn die schreienden Münder nicht endlich schweigen würden. Äußerlich nachgebend den Mahnungen der Freundinnen, die sich darum bemühen, in Wirklichkeit erschöpft, halbtot brechen die eifrigsten Klagenden schließlich in völliger Erschöpfung zusammen.

Auf diese düsteren Szenen folgt die ernste und melancholische Psalmodie des Korans. Mit ihr steigt die Ruhe herab auf diese Gehirne, die durch die Erregung und den Lärm erhitzt sind; die Nerven entspannen sich; die Augen schließen sich, es ist eine wohltätige Ruhe, fast der versöhnende Schlaf. Es dauert so lange wie das Kapitel des heiligen Buchs, das die Scheicha rezitiert, sich hin und her wiegend, die eine Hand platt auf die Kniee gelegt, die andere als Schalldeckel gegen ihr verzerrtes Gesicht gehalten.

---

[1]) Da ich unten eine sehr große Zahl von solchen Klageliedern im Original und genauer Übersetzung veröffentliche, erscheint es mir überflüssig, hier diese nur in ungefährer französischer Übersetzung gegebenen, überdies nicht sehr charakteristischen Lieder, nun wiederum ins Deutsche übersetzt, wiederzugeben.

Die Meʿaddĭda nimmt wieder ihre Rolle als Erregerin auf; sie nimmt ihre Zuflucht zu den vulgärsten Bildern, zu den heftigsten Übertreibungen; sie spricht bald im Namen des Gatten, bald im Namen der Mutter, sie wendet sich in ihrer Rede an den Verstorbenen, die Natur, das Leben und den Tod. Ihre Gegenwart erscheint unentbehrlich, um Tränen diesen Augen, Schmerzensschreie diesen Mündern, Gesten diesen Gliedern abzugewinnen, die ohne sie wohl regungslos blieben.

Ihre brutale Beschwörung der irdischen Freuden, die durch den Tod geraubt sind, ruft die Seufzer des ganzen Saales hervor. Jede bemitleidet sich selber; die welche am gleichgültigsten sind gegenüber dem Tod eines andern, denken daran, daß ein Tag kommen wird, da sie selber als Gegenstand für die pathetische Klage dienen werden. Dieser Gedanke zerreißt sie im Innersten ihres Wesens, und bringt auf ihre Lippen diese konvulsivischen Schluchzer, die so ungestüm aus allen Ecken des Saales hervordringen. Dieser ist nun voll geworden.

Die Pausen der Ruhe und des religiösen Schweigens wechseln weiter ab mit den hysterischen Szenen, die wir kennen gelernt haben.

Wir können uns zurückziehn und fortgehn, wie wir eingetreten sind, ohne jemand zu grüßen. Merkwürdig! In ihrer unendlichen Trostlosigkeit scheinen diese Frauen mehr Erregung als Mitleidsbezeugung zu bedürfen. Unser Besuch ist für unsere Wirtin in diesem einen lediglich angenehm gewesen: Wir können bezeugen, daß sie geweint, geschrieen und getrampelt hat nach den Regeln, und auch, daß eine Menge Menschen bei ihr gewesen ist, was immer schmeichelhaft ist."

Soweit Niya Salima. Deutlich treten in ihrer Schilderung — abgesehen von der Koranrezitation, durch die diese Totenklage ein gewisses islamisches Gepräge erhält, die aber keineswegs immer üblich ist — die zwei Hauptteile der Totenklage im heutigen Ägypten uns entgegen: ʿAdîd, so heißt diese Totenklage unten S. 00 ausdrücklich, und Nadb. Der ʿAdîd, d. h. Aufzählung, nämlich der guten Eigenschaften und Tugenden der Verstorbenen[1]), ist hier die eigentliche T o t e n k l a g e. Ihn leitet die Meʿaddĭda „die Aufzählerin", die durchaus die Hauptperson bei diesen Versammlungen ist. Mit dem ʿAdîd wechselt ab der Nadb, der mit Schlagen des Gesichts (laṭm)[2]) verbundene T o t e n t a n z. Ihn leitet die Naddâba, die oft dieselbe Person ist wie die Meʿaddĭda, oft aber auch eine ihrer Gehilfinnen, die sie zu diesem Zwecke mitbringt. Sie wird unterstützt durch mehrere Mädchen, die auf großen

[1]) „Diese Aufzählung gehört zum Wesen der arabischen Totenklage", Goldziher in Muh. Stud. I 244, Anm. 2; Goldziher bezieht sich hier auf eine Stelle in Strat ʿAntar und verweist u. a. auf 2 Verse des Ferazdaq, Ag. XIV 106, 2. 3 (2. Druck 102, 12. 13). Vgl. auch die bei Dozy s. v. *ʿadda* II angeführten Stellen. Zum Taʿdîd in Mekka vgl. Snouck Hurgronje, Mekka, II 195.

[2]) Zum *laṭm* vgl. z. B. Wetzstein, J. G., Die syrische Dreschtafel, Zeitschr. für Ethnologie, 1873, S. 295—300; Goldziher, Muh. Stud. I 244, Anm. 3.

Tamburins *(târ)* [1]) nach einem langsam beginnenden und dann schneller werdenden Rhythmus den Takt für diesen Totentanz schlagen.

Nun wird allerdings Niya Salima bei ihrer Darstellung dem Wesen dieser Totenklage keineswegs gerecht. Nicht nur hat sie, die Fremde, einiges nicht ganz richtig beobachtet [2]), auch die Beurteilung dieser Gebräuche vom Standpunkt der gebildeten Europäerin aus ist nicht zu billigen. Gewiß ist die Art, wie die Frauen hier ihrem Schmerz Ausdruck verleihen, anders als bei uns. Aber es handelt sich doch auch hier im Grunde um echte Trauer, und das Konventionelle spielt dabei kaum eine erheblich größere Rolle als vielfach unter den andersartigen Verhältnissen bei uns. Und wenn diese Trauerversammlungen manche Auswüchse gezeitigt haben, und besonders ihre häufigen Wiederholungen oft zu großen Unzuträglichkeiten führen [3]), so dürfen diese doch für die Beurteilung des Wesens dieser Versammlungen nicht maßgebend sein. Vor allem erhalten wir bei der Schilderung der Niya Salima keinen Eindruck von der Meʿaddîda. An eine gute Meʿaddîda werden hohe Anforderungen gestellt. Sie muß, ähnlich wie die syrische Qauwâla, von der J. G. Wetzstein [4]) berichtet, einen großen Vorrat von Klageversen haben, und ein gutes Gedächtnis, damit sie sich nicht zu auffällig wiederholt. Sie muß auch imstande sein, selbst solche Verse zu improvisieren, und dabei auch über einen gewissen Takt und eine Menschenkenntnis verfügen, die sie in den Stand setzen, nicht nur der im speziellen Falle Leidtragenden, sondern auch andern Frauen gegenüber, die anwesend sind, das rechte Wort des Trostes zu finden. Man rühmt einer guten Meʿaddîda eine besondere Meisterschaft im ʿAdîd nach [5]), und bei dem lebhaften Naturell der ägyptischen Frauen kann es wohl zu heftigen Debatten unter ihnen kommen, welche von den bekannten Klagefrauen den Vorzug verdient [6]). Es ist sicher, daß der Beruf der Klagefrauen sehr einträglich sein kann [7]), und doch wird eine beliebte Meʿaddîda ihre Tätigkeit nicht lediglich als Geschäft betreiben. Wie sehr eine solche mit dem Herzen bei der

---

[1]) *ṭâr* ist der Tambourin ohne Schellen, vgl. Lane, ME. III 148. Heute nennt man das von Lane, ME. II 196f. beschriebene Tambourin mit Schellen, das Lane noch als „gewöhnliches *ṭâr*" kennt, „*riqq*".

[2]) Nach der unten folgenden Darstellung, die von einer Meʿaddîda herrührt, kann sie mehrfach berichtigt werden.

[3]) Vgl. die Klagen eines modernen Ägypters darüber, wie sie sich finden bei Muḥammed ʿOmar in seinem *kitâb ḥâḍir al-miṣrijîn au sirr taʾaḫḫurihim* (Kairo 1320 = 1902), S. 282ff. im Kapitel „*maʾâtim al-fuqarā*".

[4]) Die syrische Dreschtafel, in Zeitschr. f. Ethnologie, Bd. V, 1873, S. 297.

[5]) Ähnlich wie in Mekka, vgl. Snouck Hurgronje, Mekka II 195.

[6]) Vgl. die Schilderung der Frauen auf dem Wege zum Trauerhause, bei Muḥammed ʿOmar a. a. O., S. 282.

[7]) Wie in Syrien, vgl. Wetzstein, a. a. O. S. 297.

Sache sein kann, ist mir besonders deutlich geworden, als ich die vortreffliche Nûr Ḫalîl in Luxor abhörte: sie hatte, als sie mir ihre Verse vortrug, immer die Augen voll Tränen, und schluchzte gelegentlich laut auf im Gedanken an die Toten, die ihre Verse beklagten. Diese Rührung war sicher nicht künstlich gemacht.

Ein wirkliches Verständnis für das Wesen dieser Totenklage kann man eigentlich nur aus eingehendem Studium eines reichhaltigen, zuverlässigen Materials erhalten. Ich habe mir solches in Ägypten zu verschaffen gesucht, und veröffentliche es hier. Es wird ein sicheres Urteil über diese uralte Sitte ermöglichen, die sich, allen Bekämpfungen des offiziellen Islam zum Trotz [1]) wie in anderen Ländern, so auch in Ägypten, als feste Institution erhalten und weiter gebildet hat, und übrigens nicht nur in islamischen Kreisen, sondern analog auch bei den Kopten regelmäßig geübt wird. Es gestattet zudem einen guten Einblick in die Gemütsverfassung und die Denkungsart der ägyptischen Frauen und ist zugleich als umfangreiche Probe echter Volksdichtung auch sprachlich nicht ohne Interesse.

Das Material habe ich im wesentlichen im Jahre 1908 in Ägypten gesammelt. In den Jahren 1909/10 und 1914 habe ich es wieder in Ägypten mitgehabt, zu gelegentlichen Rückfragen. 1914 ist es dann, zusammen mit vielen anderen Materialien, in Ägypten zurückgeblieben, weil ich es den Gefahren der Reise während des Krieges nicht aussetzen wollte. Erst im Frühjahr 1922 bin ich wieder in seinen Besitz gelangt. Es handelt sich um 3 Gruppen von Texten:

1. Eine vollständige Beschreibung dieser Klageversammlungen, mit einer großen Fülle von Beispielen zum ʿAdîd (Nr. 1—93), und zum Nadb, herrührend von Saijida Ṣabra, Meʿaddĭda in Kairo, wohnhaft in Šâreʿ Kôm eš-Šêḫ-Salâma [2]). Nach ihrem Diktat hat sie mein Gewährsmann Saijid Aḥmed ibn ʿAbderraḥîm [3]) arabisch niedergeschrieben, und nach seinem Diktat habe ich die Texte transkribiert. Ich veröffentliche diese Beschreibung mit den Texten genau so, wie ich sie überkommen habe. Sie bieten eine gute Parallele zu der Darstellung der Niya Salima, ergänzen und berichtigen diese mannigfach. Die Sprüche des ʿAdîd bilden einen guten Teil des Repertoires dieser Meʿaddĭda. Sie werden natürlich nie bei einer Totenklage zusammen vorgetragen. Ein knappes Dutzend ist reichlich für eine solche Ver-

---

[1]) Vgl. Goldziher, Muh. Studien I 251 ff., ders. in WZKM. XVI (1902) S. 321 ff.

[2]) Das ist eine von den Šâreʿ al-ʿAlwa ausgehende Straße auf der südlichen Seite des Anfangs der Muski, vgl. ʿAli Pascha Mubârak in seinen Ḫiṭaṭ at-taufîqîje III 85; es ist die Straße Nr. 98 auf dem Plan von Kairo der Description de l'Egypte, daselbst in dem Quadrat J 10 gelegen.

[3]) Als volkstümlicher Schauspieler bekannt unter dem Namen Saijid Efendi Abu-n-Naṣr.

sammlung, die Meʿadīdda wählt die für die gerade anwesenden Frauen, deren Verhältnisse sie zumeist gut kennt, passenden Verse aus, und für die Ausbrüche des Schmerzes ist viel Zeit gelassen. —

Es ist ganz interessant zu sehen, wie in dieser feststehenden und für die Ägypterin unverkennbaren Form der ʿAdîd-Sprüche gelegentlich auch zum Scherze gedichtet wird, Saijida Ṣabra hat auch dafür einige Proben gegeben (Nr. 87—93), die sicher willkommen sein werden.

Eine zweite Gruppe von Texten, wie sie bei Fellachen üblich sind (94—167) hat Saijid Aḥmed sich in Ṭanṭa diktieren lassen; er versicherte mir, daß diese Verse nicht nur in der Gegend von Ṭanṭa, sondern auch bei Kairo und südlich bis nach Minje und Asiûṭ hin in Übung seien. Auch diese Verse habe ich nach Saijid Aḥmeds Diktat transkribiert.

Eine dritte Gruppe von Texten habe ich am 19. und 25. Nov. 1908 in Luxor aufgenommen; die Besitzerin des kleinen Hotels de la Gare daselbst, Gelila Koch, geb. Chairallah, eine geborene Syrerin aus Bḥamdûn (Libanon), vermittelte mir die Bekanntschaft der Koptin Nûr Ḫalîl, die dort Meʿaddīda war, und redete dieser gut zu, sodaß sie gleich bereit war, mir ohne Scheu ihre Klageverse vorzutragen. Nûr Ḫalîl ist in Luxor geboren und nie von dort herausgekommen. Sie versicherte, daß sie in gleicher Weise zu Kopten wie zu Muslimen gehe, und daß der Hergang der Totenklage bei beiden gleich sei. Im Hotelzimmer neben mir auf dem Boden sitzend hat sie mir ihre Verse vorgetragen, nach ihrem Diktat habe ich sie niedergeschrieben und von ihr selber sie mir erklären lassen.

Analoges Material gerade aus Luxor hat inzwischen G. Legrain veröffentlicht in seinem schönen Buche: „Louqsor sans les Pharaons. Légendes et chansons de la Haute Egypte“ (Bruxelles, Paris 1914) S. 213—222. Während Nûr Ḫalîl mir nur Beispiele für den ʿAdîd diktiert hat, und von einer dem Nadb ähnlichen Zeremonie nichts ausdrücklich berichtet — ich habe sie allerdings auch nicht danach gefragt —, weist Legrain bestimmt auf den Totentanz in Luxor hin. Er schreibt (S. 216) „. . . Les femmes ne vont pas toutes et toujours jusqu' au cimetière. Le plus souvent, elles demeurent à la maison pour la ménaah (d. h. menâḥa). Une femme chante en s'accompagnant sur un tambour de terre cuite. Elle est placée en dehors d'un cercle formé par les femmes accroupies et gémissantes. Au centre, deux d'entre elles sautent verticalement en pleurant, en se frappant et s'égratignant les joues. C'est la ménaah. Chacune des femmes la danse à son tour. La danseuse crie: „quelle ruine, quel dommage!“ mots que les assistants reprennent en chœur. La ménaah dure au moins trois jours et parfois jusqu'à quatorze.“

Ich kann diese Angaben im einzelnen nicht nachkontrollieren. Wahrscheinlich aber ist mir, daß auch hier in Luxor eine ähnliche Abwechslung zwischen ʿAdîd und Nadb stattfindet wie in Kairo, und daß Legrain hier nicht ganz klar unterscheidet. Jedenfalls sind die Chansons funèbres, die Legrain im Anschluß an diese Darstellung in Übersetzung darbietet, durchaus ʿAdîd-Verse, und sind ganz in Parallele zu stellen mit denen, die ich hier veröffentliche[1]).

Was die Sprache der Texte anlangt, so sind die eigentlichen Gedichte durchweg in der vulgären volkstümlichen Sprache abgefaßt und können als gute Proben dieser dienen. Natürlich ist im einzelnen mancher Unterschied zwischen den Texten der drei Gruppen festzustellen. Die erste Gruppe bietet den Dialekt von Kairo, über den wir ja gute Arbeiten besitzen[2]). Auch zur Erklärung der grammatischen Erscheinungen in der zweiten Gruppe der Texte, der fellachischen, reichen diese Hilfsmittel zumeist aus. Die Texte aus Luxor weisen dagegen oft deutlich erkennbare Abweichungen gegenüber dem Kairoer Dialekt auf. Ich habe in den Anmerkungen darauf hingewiesen.

Die Einleitung und die prosaischen Partien der ersten Gruppe sind in halb literarischer Sprache abgefaßt und enthalten Wendungen, die im eigentlichen Vulgärarabisch nicht üblich sind. Saijida Ṣabra hatte hier offenbar die Absicht, sich in hocharabischer Sprache auszudrücken, was ihr aber nur halb gelungen ist.

Allen diesen ʿAdîd-Versen liegt ein bestimmtes metrisches Schema zu Grunde, und zwar ein Reğez-Metrum, der Form

mustafʿilun mustafʿilun faʿlun (- - ⏑ - - - ⏑ - - -) mit der Maßgabe, daß gelegentlich *mutafâʿilun* (⏑ ⏑ - ⏒ -) und auch *mafʿûlun* (- - -) für *mustafʿilun* und *faʿilun* (⏑ ⏑ -) für *faʿlun* eintritt. Es ist aber sicher, daß diejenigen, die diese Verse mitgeteilt haben, für das Metrum kein deutliches Empfinden mehr gehabt haben, und durch allerlei Einschübe und geringfügige Änderungen[3]), die inhaltlich bedeutungslos sind, das Metrum der Verse gelegentlich beeinträchtigt haben. Es gewährte mir selber eine ziemliche Überraschung, als sich bei genauerer Untersuchung herausstellte, daß metrisch ziemlich einwandfrei die Verse aus Luxor sind. Von den 108 Versen der 54 ʿAdîd-Sprüche aus Luxor

[1]) Es ist sehr zu bedauern, nicht nur mit Rücksicht auf diese, sondern auch auf alle andern Verse, die Legrain in seinem Buche veröffentlicht hat, daß er das arabische Original nicht mitgegeben hat.

[2]) Ich zitiere unter den Verfassernamen: Spitta, Wilhelm, Grammatik des Arabischen Vulgärdialektes von Ägypten. Leipzig 1880. Willmore, J. Selden, The Spoken Arabic of Egypt. 2. Ed.; London 1905. — Spiro, Socrates, An Arabish-English Vocabulary of the Colloquial Arabic of Egypt, Kairo, London, 1895.

[3]) Es handelt sich dabei hauptsächlich um Einschübe von jamma, jaḫti, vom Artikel, von we „und", um Einsetzung der vulgären Formen abûja, aḫûja für abi, aḫi, Einsetzung der Femininform statt der Maskulinform u. dgl.

sind nur etwa 15 metrisch zu beanstanden, und auch bei 6 von diesen ist mit ganz unwesentlichen Eingriffen geholfen, und nur in 9 Fällen (187, 2; 192, 2; 199, 2; 202, 1. 2; 203, 1. 2; 210, 2; 217, 2) würde die Herstellung des Metrums einen größeren Eingriff erfordern: darauf habe ich dann zumeist verzichtet.

Bei den fellachischen ʿAdîd-Sprüchen (94—167) liegen die Verhältnisse nicht so günstig, immerhin so, daß ich bei der Herausgabe der Texte stets auf das Metrum Rücksicht nehmen konnte. Selbstverständlich ist da, wo ich kleine Änderungen im Texte vorgenommen habe, die ursprüngliche Lesart sorgfältig notiert, so daß eine Nachprüfung stets möglich ist.

Bei den Kairoer Texten (1—93) liegt die Sache so, daß es hier eine Ausnahme ist, wenn der Vers metrisch in Ordnung ist. Ich habe hier die Verse einfach so abgedruckt, wie sie mir diktiert waren, und habe durch einen Stern angedeutet, wenn der Vers metrisch intakt ist; ein Kreis neben dem Vers bedeutet, daß durch eine kleine Änderung das Metrum herzustellen ist. In den Anmerkungen ist das versucht worden. Wo das Metrum nicht ohne große Eingriffe herzustellen war, oder wo es garnicht vorhanden zu sein scheint, habe ich ein Kreuz daneben gesetzt: Ich möchte diesen Befund so erklären, daß bei den Sprüchen aus Luxor ein fester Bestand vorliegt, den Nûr Ḫalîl übernommen und weitergegeben hat, und daß es bei den fellachischen Texten ähnlich ist; es ist für mich unzweifelhaft, daß dieser feste Bestand ursprünglich in streng metrischer Form abgefaßt war, und so hielt ich es bei der Herausgabe der Texte für meine Pflicht, darauf Rücksicht zu nehmen.

Auch bei den Kairoer Sprüchen liegt ein solcher fester Bestand zu Grunde, und solche Sprüche sind deutlich herauszuerkennen. Viele der Kairoer Sprüche sind von jemand, der kein Verständnis für die metrische Struktur hatte, nach dem ungefähren Schema der ʿAdîd-Sprüche nachgedichtet worden, so zum Beispiel alle Scherzverse, Nr. 89—95. Ob das Saijida Ṣabra selber gewesen ist, oder ob sie einen Teil dieser nicht metrischen Sprüche bereits übernommen hat, ist natürlich schwer zu sagen. Nachdem das metrische Prinzip erkannt war, mußte bei der Veröffentlichung der Verse darauf Rücksicht genommen werden. Durch Ausscheidung kleiner Zusätze tritt oft der Spruch viel klarer hervor.

Die ʿAdîd-Sprüche werden von der Meʿadîdda nicht gesprochen, sondern in einer Art Rezitativ vorgetragen, und zwar so, daß beim ersten Vers jedes Spruches die Stimme von einem ziemlich tief liegenden Tonus currens aus dreimal auf die kleine Terz nach oben geht, und schließlich mit der kleinen Terz nach unten endet. Der zweite Vers wird dann mit weinerlicher Stimme etwa eine Oktave höher in ähnlicher Weise vorgetragen.

Die Nadb ist von Nija Salîma so anschaulich geschildert, daß mir diese Schilderung als Ergänzung und Erklärung dessen, was Saijida Ṣabra berichtet hat, zu genügen scheint. Über den Rhythmus, in dem der Ṭâr zur Begleitung des Nadb geschlagen wird, habe ich unten auf S. 367 eine Bemerkung gemacht.

Als ich im Herbst 1909 in Kairo war, ließ ich durch meinen Gewährsmann Saijid Aḥmed eine ihm gut bekannte Frau fragen, ob sie mir nicht gestatten wollte, sie und einige ihrer Bekannten in ihrer Wohnung in der Tracht und Stellung wie bei der Totenklage zu photographieren. Sie lehnte das ab mit dem Bemerken, daß das nicht angehe, weil es bei den Nachbarn Aufsehen und Mißbilligung erregen würde. Aber sie erklärte sich bereit, mit einigen Bekannten in der üblichen Trauerkleidung zu mir zu kommen. Ich ließ sie mit ihren 3 Freundinnen auf die Terrasse der Deutschen Schule in Kairo kommen, und habe hier unter dem freundlichen Beistand von Herrn Dr. H. Burmester, jetzt Oberlehrer in München, der damals an der Deutschen Schule tätig war, einige Aufnahmen von diesen 4 Frauen in Trauerkleidung gemacht, und veröffentliche hier diese Photographien. Abbildung 1 zeigt die Frauen während des ʿAdîd; links vom Beschauer sitzt die Meʿadîdda. Abb. 2 zeigt dieselben Frauen beim Nadb, dem Totentanz; eine von ihnen hat den Ṭâr in der Hand, die Naddâba, vom Beschauer aus links stehend, schlägt die Wangen. Leider gibt die Photographie die Erregung, in die die Frauen bei diesem Totentanz geraten, nicht wieder. Sie konnte natürlich nicht künstlich hervorgerufen werden. Immerhin glaube ich, daß diese Abbildungen, wenn man sich die Zahl der Frauen entsprechend größer denkt, und das Milieu nach der Schilderung der Nija Salima in Gedanken hinzufügt, einen gewissen Eindruck von der Totenklage in Kairo geben können.

Einige charakteristische Abbildungen von klagenden Frauen aus Karnak finden sich bei Legrain (vgl. Abb. 100. 103), auf sie sei hier noch verwiesen.

A. Texte aus Kairo.

el-ḥazîne təqûm[1]) *min-n-nôm eṣ-ṣubḥ wetqûl*[2]): *ja ṣabâḥ məʾĕndil*[3])! *ifriši ja-ḫti, jômu sawâd!*	Die Trauernde erhebt sich vom Schlaf am Morgen und sagt: o Trauermorgen[3])! Breite aus[4]),

---

[1]) In den Kairoer Texten ist das *q* überall wie ʾ (der Kehlkopfverschlußlaut) zu lesen. [2]) Ich schreibe die Kopula „und" *we*, das *w* ist aber hier wie überall bilabial zu sprechen; *wetqûl* klingt fast so wie *utqûl*, wenn man das *u* mit leisem Einsatz spricht. [3]) Man sagt *ándalu nîla* „er färbt ihn mit Indigo". *məʾĕndil* „mit Indigo gefärbt", die dunkelblaue Farbe ist die Trauerfarbe. [4]) Nämlich die Strohmatten, mit denen man den in Kairo in den Häusern üblichen Steinfußboden bedeckt, um darauf sitzen zu können.

wejfrišu ḥoṣr ʿala qedd el-məʿazzijîn wetṣauwaṭ[2]) ṣaḥbit el-maijit

Schwester! sein[1]) Tag ist Schwärze! Und man breitet Matten aus nach der Zahl der Kondolierenden und die Leidtragende stößt den Klageruf[2]) aus.

fajakûnu-l-məʿazzijîn dāẖəlîn biṣ-ṣuwâṭ wejqāb̆lu aṣḥâb el-maijit wejqûlu lăha: eš[3]) ḥâl uqâtik[4])? tərudd ʿalêhum wetqûl: eš ḥâl uqât elli ʿădimu[5])! wekullə waḥde elli maijit laha râgil lamma tĕgi tuqʿod təqûl: zêj abu flân! wetṣauwaṭ[2])

Und die Kondolierenden treten ein mit dem Klageruf und begrüßen die Leidtragende und sagen zu ihr: Wie geht es dir? Sie antwortet ihnen und sagt: Wie soll es denen gehn, die vernichtet sind! Und jede einzelne, der ein Mann gestorben ist, sagt, wenn sie kommt und sich setzt: wie der Vater der N. N., und stößt den Klageruf aus.

summa tuqʿod wetqûl: jômik sawâd, ẖarâbik ma kanšə ʿal-bâl ja ḥabibti! wetʿaijaṭ wehakaza kullə waḥde təqûl: da zêj flân au flâna wetuqṣud elli maijit laha

Dann setzt sie sich und sagt: Dein Tag ist Schwärze, deinen Ruin kann man nicht begreifen, meine Liebe! Und sie weint. Und ebenso sagt jede einzelne: der ist wie der oder die, und sie meint den, der ihr gestorben ist.

wetudẖul el-məʿaddĭda[6]) wetqûl liṣaḥbit el-maijit: eš ḥâl uqâtik? summa taẖdar laha-l-qahwa wes-sagâir welil-məʿazzijîn aidan webaʿd intihâ eš-šurb təqûl el-məʿaddĭda:

Und die Məʿaddĭda[6]) tritt ein und sagt zur Leidtragenden: Wie geht es dir? Dann bietet die ihr den Kaffee und die Zigaretten an und ebenso den Kondolierenden, und nach Beendigung des Trinkens sagt die Meʿaddĭda:

1 *astaġfir[7]) allah qabl-ăna ma-qûl* * Ich bitte Gott um Verzeihung bevor ich rede,
el-môt min allah[8]) el-ġijâb jəṭûl * Der Tod ist von Gott, doch die Trennung dauert lang.

[1]) Nämlich: des Toten. [2]) So mit *ṭ* statt *t*, vgl. Willmore, S. 12. Der Klageruf besteht in den Worten: *ja dahwitî* (mit sehr hoch herausgestoßenem und langgezogenem *î*, vgl. Nina Salima oben S. 348; Lane, ME., I 190 Anm. 2); zu *ja dahwitî* vgl. *dahwa* bei Dozy nach Bc., in der Bedeutung: ach mein Unglück! [3]) Verkürzt aus *êš*, vgl. Willmore § 125, Anm. 6. [4]) F. *auqâtik*; wörtl.: wie ist der Zustand deiner Zeiten? [5]) Inneres Passiv, vgl. Willmore, S. 120: *ʿidim* „be destroyed". [6]) Über diese vgl. oben S. 347 und 350; sie kommt mit Gehilfinnen. [7]) *ġ* wird stimmlos gesprochen, also wie *ẖ*. [8]) Hier schiebt das Ms. ein *bess* „jedoch" ein, dem Sinn nach durchaus richtig, aber den Vers störend.

[2]*ʾastaġfir*[1]) *allah qabl-ăna ma-ḥki* *	Ich bitte Gott um Verzeihung, bevor ich spreche,
el-môt min allah[2]) *el-ġijâb jibṭi* *	Der Tod ist von Gott, doch die Trennung zieht sich hin.
[3]*ʾastaġfir*[1]) *allah wastaġfarak*[3]) o *tôba*	Ich bitte Gott um Verzeihung, und ich bitte dich um Verzeihung, Vergebung!
ma ṭâb linâš ʿaijân wala nôba *	Auch nicht einmal ist uns ein Kranker gesund geworden.
el-məʿazzijîn jəṣauwáṭu bəṣôṭ ʿâli willi təqûl: ja-ḫti! willi təqûl: ja-ḫûja! ṣaḥbit el-maijit: ja nəhâr sawâd, ja ḫarâbi, ja qaflə bâbi, ja sabʿi, ja gamali[4]), *ja-bu-l-jatâma fājĭthum ləmîn baʿdak, ja duḫti*[5]), *ja qaṭʿöti, ja ḥaugĭti baʿdak!*	Die Kondolierenden schreien mit lauter Stimme, und eine sagt: meine Schwester! und die andere: mein Bruder! die Leidtragende: O Tag von Schwärze, o mein Ruin, o Schließung meiner Tür, o mein Löwe, o mein Kamel[4]), o Vater der Waisen, wem hast du sie hinterlassen nach dir, o mein Schwindel, o mein Abgeschnittensein[6]), o meine Bedürftigkeit nachdem du fortbist!
el-meʿazzijîn jibku: ajwa ja-ḫti qûli fājĭthum ʿala mîn!	Die Kondolierenden weinen: Ja, Schwester, sage, wem hat er sie hinterlassen!
ṣaḥbit el-maijit bitwalwil[7]): *ma kuntə meḥtâga, kuntə ġanîje wezejĭda*[8]) *ḥâga. qûli ja-ḫti ʿala-lli ḫarab bêtu*	Die Leidtragende jammert[7]): Ich hatte kein Verlangen, ich war reich, und hatte gar etwas zu viel! Sage, Schwester[9]), das Wort über den, der sein Haus ruinierte!
el-məʿaddĭda: [4]*kân salămtak*[10]) *jâ-ba*[11]) *ja dirâʿ* o *el-fîl*	M.: Wenn du wohlauf wärest, Vater, du Elephantenarm!

---

[1]) S. vor. S. Note 7. [2]) S. ebenda Note 8. [3]) So habe ich mir die Form notiert, und so übersetze ich; mit „dich" ist natürlich Gott gemeint; *tôbe* „Vergebung", eigentlich „Buße", etwa im Sinne von „ich will es gewiß nicht wieder tun", aber ... [4]) Vgl. die entsprechenden Klagerufe, die Lane, ME. III 147 anführt. [5]) Von *dôḫa*. [6]) Nämlich: vom Glück. [7]) Unter *walwĭla* versteht man in Kairo das Hin- und Herschieben des großen schwarzen meist seidenen mendîl auf dem Rücken zum Zeichen der Trauer; *bitwalwil* bedeutet: sie führt die *walwĭla* aus. In Syrien ist *wélwĕla* bzw. *wilwâl* der aus dem Wörtchen *wêlî* „wehe mir!" bestehende Weheruf, vgl. Wetzstein, a. a. O. S. 297.
[8]) F. *zâʾida*. [9]) Angeredet ist hier die Maʿaddĭda. [10]) Zu ergänzen ist am Anfang etwa: *lau*. [11]) jâba ist wohl aus metr. Gründen zu streichen.

da dirâʿ sabeʿ muš dirâʿ baḫîl † Das wäre der Arm eines Löwen, nicht der Arm eines Geizhalses.

el-məʿazzijîn libaʿḍhum: iddi ja-ḫti da ḫarĭbha! (wejulṭŭmu) — Die Kondolierenden zu einander: gib[1]), Schwester! der hat sie ruiniert! (Und sie schlagen die Wangen.)

məʿazzîje lisaḥbit el-maijit: oqʿŏdi ja-ḫti ḥa[2])-tmûti — Eine Kondolierende zur Leidtragenden: Setze dich Schwester, du wirst noch sterben!

ṣaḥbit el-maitim[3]): ja rêt ja-ḫti wala ḫarâbi! — Die Leidtragende: Wäre es doch so, Schwester, und nicht mein Ruin!

məʿazzîje: ja ḫarâbi ja wasîʿ el-gêb o Eine Kondolierende: O mein Ruin, du mit der weiten Tasche!

fôt el-walâja ʿal-ġarâib ʿêb[4]) * Den Harîm Fremden zu überlassen ist Schande![4])

ṣaḥbit el-maitim: miš qôl ʿala-bu flân da ḫârib bêtu[5]) — Die Leidtragende: Das ist kein Ausspruch über den Vater des N. N., der hat wirklich sein Haus zerstört![5])

summa jiskutu wetdûr[6]) ʿalêhum el-qahwe wes-sagâir; summa waḥde mil-məʿazzijîn tiddi-l-məʿaddĭda noqṭa wetqullăha: qûli ja-ḫti ʿala-lli ma laḥqitš ḥadd jəṭaffîha! wel-məʿaddĭda tâḫud minha wetqûl: — Dann schweigen sie und der Kaffee und die Zigaretten gehn bei ihnen umher. Danach gibt eine von den Kondolierenden der Məʿaddĭda ein Geldgeschenk und sagt zu ihr: Sprich, Schwester, über die, die niemand fand, der sie auslöschte. Die Məʿaddĭda nimmt es von ihr an, und sagt:

məʿaddĭda:
[5]*el-ḥêṭ tiḫbătha wel-bâb jəlăqîha* †
mafîš ḥabîba daḫalet təṭaffîha †

M.: Die Wand stößt sie zurück und die Tür findet sie — keine Freundin tritt ein, sie auszulöschen[7]).

[1]) Nämlich Schläge auf deine Wangen, zur Bekräftigung dessen, daß der Verstorbene gut war und daß sie am Verlust Anteil nehmen. [2]) Zu dem *ḥa* vgl. Spitta, S. 353f. [3]) *maitim* ist alles was zum Tode und Begräbnis gehört. [4]) Ein Zagal im Reǧez-Metrum, wie die Taʿdîd-Verse. Es fehlt nur am Anfang, vor *ja ḫarâbi*, eine Silbe. [5]) D. h.: Auf den Toten, um den es sich hier handelt, passen die oben angeführten Verse nicht, da liegt die Sache viel schlimmer. [6]) Gesprochen: *weddûr*. [7]) Es handelt sich um ein Mädchen, dessen Kleider Feuer gefangen haben, und die nun in ihrer Angst bald gegen die Wand, bald gegen die Tür des Zimmers läuft, aber nicht hinaus kann, der auch niemand helfen kommt.

el-məᶜazzîje: ajwa ja-ḫti jalli ma-lḥeqtəkîš! wejṣauwaṭu-l-kull	Die Kondolierende: Ja Schwester, o über die, die ich nicht erreichte! Und alle lassen den Klageschrei erschallen.
məᶜaddĭda: 6 *saᶜt el-qaḍa en-nâr haffit dêli* † *we habwĕha*[2]) *ṭelaᶜ ᶜala ᶜêni* †	M.: In der Schicksalsstunde ergriff[1]) das Feuer meinen Rockzipfel und seine angefachte Glut stieg auf zu meinem Auge.
wejṣauwăṭu-l-kull wel-məᶜazzîje tulṭum bəḥarâra fajḥušûha-l-məᶜazzijîn wetuqᶜod.	Und alle lassen den Klageschrei erschallen, und die betreffende Kondolierende schlägt das Gesicht mit Eifer, die (andern) Kondolierenden halten sie zurück, und sie sitzt (ruhig) da.
wil-məᶜazzîjet et-tânija taᶜṭîha filûs noqṭa wetəqullăha: qûli ja-ḫti ᶜalli maḥăddiš leḥeq jəṭallăᶜu. tâḫud minha-l-məᶜaddĭda wetqûl[3]):	Und die zweite Kondolierende gibt ihr ein Geldgeschenk und sagt zu ihr: Sprich, Schwester, über den der niemand fand, der ihn herauszog! Die Məᶜadĭdda nimmt es von ihr und sagt:
(*kalâm el-ġarîq*)	(das Wort vom Ertrunkenen)
7 *saᶜt el-qaḍa jâ tara*[4]) *qâl êh* o	In der Stunde des Geschickes, was mag er da wohl gesagt haben!
nizil jəkébbiš[5]) *fi-l-ḥaṣa bĭdêh* *	Er fiel hinab, um immerfort nach den Kieseln zu greifen mit seinen Händen.
8 *saᶜt nuzûl el-baḥr la ḫâla wala ᶜamma* † *ahl eš-šawâreᶜ baqet ᶜalêk lamma* †	In der Stunde, da er ins Wasser fiel, war keine mütterliche noch väterliche Tante da, Die Leute der Straßen bildeten einen Haufen um dich.
(*kalâm naqṣ*[6]) *el-ᶜarûṣa)*[7])	(das Wort von dem, der keine Braut bekam)
9 *ḥilw el-alâti jamma wedeqq el-ᶜûd* o	Schön ist der Spieler, Mutter, und das Schlagen der Laute,

[1]) Wörtlich: „berührte"; vgl. Dozy nach Bc. [2]) = *habûwuha.*
[3]) Diese Einleitung muß man sich im Folgenden immer wiederholt denken. Ich lasse sie in Zukunft fort, und gebe nur die Überschriften, so weit solche diktiert wurden. [4]) Liest man *haltara*, so ist der Vers in Ordnung. [5]) Denominiert von *kabša* eine Hand voll. [6]) = *nâqiṣ.* [7]) Vgl. Willmore, S. 15.

wahilwa-l-ʿarûṣa elli[1]) *béha* o *mauʿûd*	Und schön die Braut, die mir zugedacht war.
10*uḫtubîli jamma umm šaʿr ṭawîl* † *ḫaṭabtahâlak ga*[2])*-l-ʿomr qaṣîr* †	Erbitte für mich, Mutter, die mit dem langen Haar! Ich habe sie für dich erbeten, doch das Leben war kurz.
11*uḫtubîli jamma bintə gārîtna* o *ja-ḥla-n-nagaf min taḥtə ṭāqetna* *	Erbitte für mich, Mutter, die Tochter unsers Nachbarn Wie schön sind die Kronleuchter[3]) unter unserm Fensterchen![4])
el-məʿazzijîn: ajwa ja-ḫti! ja šabâbak!	Die Kondolierenden: ja, Schwester! o deine Jugend![5])
kalâm naqṣa-l-ʿarîs	Das Wort von der, die keinen Bräutigam bekam.
12*ʿaruṣt el-gĕnna* † *ḫadûki nəhîba la zuwâq*[6]) *wala* † *henna* †	Paradiesesbraut! Sie nahmen dich als Raub, ohne Putz[5]) und ohne Henna!
13*ja ballānĕtha*[7]) *hâti-z-zuwâq*[6]) † *bambi wezauwaqîha jifraḥ biha qelbi.* †	Du ihre Badewärterin[7]), bring den rosa Putz[6]) herbei und putze sie, daß sich an ihr mein Herz erfreut.
el-məʿazzijîn jəṣauwăṭu wejqûlu: ajwa ja-ḫti ma kanšə jômik!	Die Kondolierenden lassen den Klageschrei erschallen und sagen: Ja, Schwester, wäre es doch nicht dein Todestag gewesen!
ʿala-lli ḫarabu bujûthum	Über die, welche ihre Häuser zerstört haben[8]).
14*ma ḫarragu ja-ḫti*[9]) *wâḥid wara* o *wâḥid zeij el-boḍâʿa-lli bela ṣâḥib* *	Haben sie nicht fortgetragen, Schwester[9]), einen nach dem andern, wie die Ware, die keinen Besitzer hat?

[1]) Man lese: *ḥilwa-l-ʿarûṣa-lli* ... [2]) Zu dem *ga* vgl. Willmore § 565, Spiro s. v. [3]) *nagfa* ist ein Kronleuchter aus Glas, in dem bis zu 50 Lichtern in Glastulpen angebracht sind. Solche Nagafs werden auf der Straße vor dem Hause des Bräutigams während der Hochzeit angebracht. Vgl. Lane, M. E., S. 174. Die dort auf Tafel 26 abgebildete *tureija* ist heute in Kairo nicht mehr üblich. [4]) Die arabischen Häuser haben ihre eigentlichen Fenster nach dem Hofe zu; nach der Straße hin sind nur kleine Fensterchen, *ṭâqa* genannt. [5]) Gedacht ist an die Jugend des betrauerten Jünglings. [6]) *zuwâq* (eigentl. *ziwâq*) ist alles das, was man zum Putz der Braut gebraucht: dazu gehört *kuḥl* für die Augen, schwarze Schminke für die Augenbrauen, rote und weiße Schminke. Mit *zuwâq bambi* dem „rosa Putz", sind Kleider gemeint. [7]) Der *ballâna*, der Badewärterin, liegt der Schmuck der Braut ob. [8]) Mehrere Tote aus einem Hause. [9]) *jaḫti* „meine Schwester" ist zu streichen, dann ist der Vers metrisch in Ordnung.

el-məʿazzîje: qûli ja-ḫti muš qadra[1]) *afaṭfaṭ*[2]) *aškîh lidûd el-bila*	Die Kondolierende: Sag weiter, Schwester, ich bin nicht imstande zu sagen was mich bewegt[2]), ich will es klagen den Würmern der Verwesung!
15 *ma rassēnâhum rasṣ el-qaṣab* † *fi-l-ġêṭ*[3]) *ja mît nadâma*[4]) *kullŭhum min* * *bêt*	Haben wir sie nicht aneinandergereiht wie Zuckerrohrbündel auf dem Acker?[3]) O hundert Schmerzensrufe[4]), alle von einem Hause!
ʿala ʿadimt[5]) *el-binaije*[6])	**Über die, welche keine Tochter hat.**
16 *ʿadimt el-binaije*[7]) *tmût ʿatšâna* o *wel-qulle gârha wel-îd*[8]) *ḫad-* o *lâna*	Die keine Tochter hat, wird durstig sterben, Obwohl die Wasserflasche neben ihr ist, da ihre Hand entkräftet ist.
17 *ja rêt li binaije ašterîha bil-mâl* † *təʿaijaṭ ʿaleije witdauwib*[9]) *el-* * *minšâl*[10])	O daß ich doch eine Tochter hätte, ich wollte sie kaufen mit Geld, Daß sie über mich weinte und das Umschlagetuch[10]) zermürbte.
ʿala-l-ġarîb	**Über den in der Fremde Gestorbenen.**
18 *da qabrə mîn da-lli-l-baqar dâsu* * *da qabr el-ġarîb elli fätûh* o *nâsu*[11])	Wessen ist das Grab, das die Ochsen zerstampfen? Das ist das Grab des in der Fremde Gestorbenen, den seine Leute verlassen haben.

---

[1]) = *qâdira.* [2]) Eigentlich *afatfat*, aber mit *ṭ* gesprochen, daher *afaṭfaṭ*; die Bedeutung ist „in kleine Stücke zerlegen", es wurde mir erklärt durch: *aqûl ʿala-lli fi qälbi.* [3]) Bei der Ernte wird das abgeschnittene Zuckerrohr immer in je eine *libše*, d. h. Bündel von etwa 20 Stück, zusammengebunden. Die verschiedenen *libaš* legt man nebeneinander. Damit werden hier die im Grabe nebeneinander gelegten in ihre Leichentücher gewickelten Toten verglichen.
[4]) Vgl. den Ruf *„ja nedâmʿti"* bei Lane, ME. I 191. [5]) = *ʿadîmet.* [6]) *bunaije* „Töchterchen". [7]) Der Artikel stört das Versmaß. [8]) Liest man *-l-îd* (ohne *we*), so ist der Vers metrisch in Ordnung. [9]) Gesprochen: *widdauwib.* [10]) *minšâl* ist das aus blauer oder schwarzer Seide gefertigte etwa 60 × 60 cm große Tuch, das man für die Totenklage mitnimmt. Bei der Trauer wird es auf dem Rücken hin- und hergezogen (*walwîla*, s. oben S. 357, Anm. 7). Von sehr starkem Gebrauch wird es mürbe. — Ich lese diesen Vers: *tʿaijaṭ ʿalaij widdauwib el-minšâl.* [11]) Dieser Vers wäre metrisch in Ordnung, wenn man *da* streicht und sich entschließen kann, die erste Silbe von *fätûh* als metrisch kurz anzusehn.

19 *qabr el-ġarîb jəḥibbĭlu šamʿa*	*	Das Grab des in der Fremde Gestorbenen wünscht für sich ein Licht[2]),
wejḥibb [el]-qirâja[1]) *lêlet eg-gumʿa*	o	Und es wünscht die Koranrezitation in der Nacht zum Freitag[2]).
məʿazzîje: ah ja-ḫûje jalli ma laqêtšə ḥadd jisqîk, ja-ḫûje!		Eine Kondolierende: Ach, Bruder, der du niemand fandst, der dir zu trinken gab[3]), Bruder!
ʿala-l-miṭṭâhir[4])		Über den Knaben, der beschnitten werden soll[4]).
20 *rekkĭbu ʿala-l-ḥoṣân l-azreq*	o	Setze ihn auf das blaugraue Pferd
[we]sammi ʿalêh miš-šemsə la jaʿreq[6])	o	Und sprich den Namen Gottes über ihn[5]), vor der Sonne, daß er nicht schwitze!
21 *la nazzĭlu ʿala-l-ḥoṣân makšûf*	*	Nein! setze ihn auf das Pferd unverschleiert,
walebbĭsu-l-gezma wil-bedle wet-ṭarbûš[7])	†	Und kleide ihn mit dem Stiefel, dem Anzug und dem Tarbûš![7])
22 *šôbeš ʿala-s-sikke*	*	Ein Schôbesch auf der Straße[8])
wirḫi-l-mawâres barra ʿala-d-dikke[9])	o	Und laß die Haarbüschel draußen auf der Dikke herabfallen[10]).

[1]) Der Artikel stört das Metrum. [2]) Zu Ehren des Verstorbenen pflegt man an drei aufeinanderfolgenden Freitagen sowie an dem Freitag, der auf den 40. Tag nach dem Tode trifft oder diesem folgt, auf dem Grabe, und zwar auf dem Stein zwischen den beiden Schâhids, Lichter anzuzünden. In der Nacht zu denselben Freitagen läßt man durch Fiqīhs, die man engagiert, zu Hause eine Koranrezitation (*ḫâtme*) veranstalten. Außerdem wird das Grab an den beiden Festen besucht. Vgl. darüber und über die dabei üblichen Gebräuche Lane, ME. III 106 f. u. 165. [3]) Der Bruder war in der Zeit der Krankheit schlecht versorgt. [4]) Oder der gerade beschnitten worden ist und dann starb. — Dozy gibt *muṭṭahhir* an, während Lane, ME. III 139 ff. m. E. richtiger (vgl. Spiro) *muṭṭâhir*, d. i. *muṭṭâhir* schreibt. [5]) Das „*sammi ʿalêh*" bedeutet hier nicht viel mehr als „nimm dich seiner an", „schütze ihn". [6]) Die beiden Verse sind metrisch in Ordnung, wenn man das *we* vom Anfang des zweiten Verses an den Anfang des ersten setzt. [7]) Über die Gebräuche bei der Beschneidung vgl. Lane, ME. III 139 f.

[8]) *Šôbeš* gilt als ein Glückwunsch, für den ein Backschisch erwartet wird. Aber beim Schluß des Umzugs der Beschneidung bringen die dabei Beteiligten ihren Glückwunsch dar, indem sie rufen: *šôbeš weʾumm el-miṭṭâhir! šôbeš we-uḫt el-miṭṭâhir* usw. Von jedem so Angerufenen erhalten sie ein Geschenk. Vgl. zu dem Worte und seiner Anwendung Lane, ME. III 134. [9]) Liest man *ʿad-dikke*, so ist der Vers metrisch in Ordnung. [10]) Am Tage des feierlichen Umzugs (*zeffe*) wird der Kopf des Knaben rasiert. Der Barbier pflegt dann dem draußen auf der mit Lehne versehenen Bank (*dikke*) sitzenden Knaben zunächst eine Figur auf dem Kopfe auszurasieren, durch die die Haare des Kopfes in einzelne Felder abgeteilt werden. Auf dem neben dem Barbier stehenden *ḥeml* (vgl. die Abbildung bei Lane, ME. I 48) steht ein Becken mit Wasser. Sobald

məʿazzîje: ah ja-ḫûja jalli ma freḥtiš bik	Eine Kondolierende: Ach, mein Bruder, daß ich mich über dich nicht freuen konnte!
ʿala-l-ʿaskarîje	Über den Soldatendienst[1]):
23 *kebîr [en]-nizâm qâʿid ʿala-l-kursi* o	Der Oberste der regulären Truppe sitzt auf dem Stuhle
[we]qal-lil-wulîje ḫudi-l-hudûm wimši [2]) o	Und sagte zur Mutter[3]): Nimm die Kleider und mach daß du fortkommst!
məʿazzîje: ajwa ja-ḫûje jalli ḫârig mil-bêt marʿûb	Eine Kondolierende: Ja, mein Bruder, der da aus dem Hause fortging voller Furcht!
24 *ma teʿdil eṭ-ṭarbûš wedzarrar*[4]) *el-gezma* †	Du kannst dir noch nicht den Ṭarbûsch richtig aufsetzen und die Schuhe zuknöpfen[4]),
ma titraʿibši mirwâḥ es-sūdân qisma †	Aber fürchte dich nicht, der Abmarsch zum Sudan ist göttliche Bestimmung!
25 *ja rêtni ḫabbêtak taḥtə māgûr*[5]) †	O könnte ich dich doch unter der Teigmulde[5]) verstecken,
ja marʿûb ja-ḫûje min qôlet ḥazdûr[6]) †	Der du voll Furcht bist, mein Bruder, vor dem Worte „Stillgestanden"[6]).
ʿala ʿadimt el-baḫt	Über die, die des Glückes beraubt ist.
26 *win ʿājərûni*[7]) *bit-tôb la-gîb itnên* o	Wenn sie mir über das Kleid Vorwürfe machen, so kann ich zwei kaufen,
win ʿājərûni[7]) *ʿal-baḫt agîbu*[8]) *min ên* o	Wenn sie mir über das Glück Vorwürfe machen, von wo soll ich das kaufen?

jemand einen Backschisch hineinwirft, rasiert der Barbier eins von den Feldern aus, bis der Kopf abrasiert ist. Man sagte mir, daß diese Sitte bes. bei den Fellachen üblich sei; diese nennen die Haarlocken *mawâres*; das Wort ist heutzutage in Kairo nicht üblich.

[1]) Es ist interessant, daß die ägyptischen Frauen den Militärstand so einschätzen, daß sie über den, der dazu genommen wird, die Totenklage anstimmen. [2]) Man streiche den Artikel vor *nizâm* und das *we* vom Anfang des zweiten Verses. [3]) Zur Mutter des Rekruten, der eben neu eingekleidet ist, und den sie sich wohl noch einmal bemüht frei zu bitten. [4]) = *tzarrar*; Schuhe zum Zuknöpfen sind beim Militär heute jedenfalls nicht üblich. Die Soldaten tragen Schnürschuhe. Vielleicht waren sie früher üblich, oder das Zuknöpfen bezieht sich auf die eignen zu Hause getragenen Schuhe. [5]) *māgûr* ist ein großes irdenes Gefäß, in dem der Brotteig angemacht wird. [7]) *ḥazdûr* eigentlich: *huss* = still! *dur* = steh! (türkisch). [7]) Das *i* am Ende des Wortes scheint metrisch nicht mitzurechnen. [8]) Lies wegen des Metrums: *agîb!*

27*lō lâ-l-malâma*[1]) *wil-wizrə jil-zamni*	o	Wenn nicht der Tadel und die Sünde mir zu Teil werden würden,
la-rûḥ bilâd el-waḥšə tākulni	*	So wollte ich gehn zu einem Lande, da mich die wilden Tiere fräßen.

ʿala-l-jatîm[2])

Über den Waisenknaben[2]).

28*mâ lil-jatîm ja-ḫti lôno maqṭûf*[3])	†	Was fehlt dem Waisenknaben, seine Farbe ist bleich[3]),
welaʿbu maʿ el-ʿajâl maʿrûf	†	Und sein Spielen mit den Kindern kennt man[4]).

29*ḥissə râgil jamma taḥtə ṭāqetna*	o	Die Stimme eines Mannes, Mutter, (ertönt) unter unserm Fensterchen[5]),
baḥsibu abûja râgaʿ jəḥadditna[6])	o	Ich denke schon, es ist mein Vater, der zurückkommt und mit uns spricht.

ʿala-l-jatîma

Über das Waisenmädchen.

30*fên ja-ḫti-s-sitt el-mendûba*[7])	†	Wo, Schwester, ist die Dame, um die sich alle kümmerten[7])?
təʿaijaṭ wetqûl[8]) *ʿala-bûha*	†	Sie weint und klagt[8]) über ihren Vater.

31*nəhâr kitâbik*[9]) *la-qʿod fi bâbə ḥarîm*	†	Am Tage, da dein Ehekontrakt geschlossen wird[9]), will ich, fürwahr, sitzen in der Tür des Harîm,
walâ-smaʿš qôlet wekîlik mîn	†	Damit ich nicht zu hören brauche das Wort: wer ist dein Wekîl[10])?

32*ja bitt abûki-zbugi ʿalêh šaʿrik*[11])	o	O Tochter, dein Vater — färbe seinetwegen dein Haar[11]),

[1]) Man lese: *malâm*. [2]) Die Məʿaddīda spricht dies im Gedanken an einen Knaben, dem der Vater gestorben ist. [3]) Vgl. dazu Spiro s. v.
[4]) Gemeint ist: wenn die andern Kinder etwa ihn schlagen, kann er nicht zu dem Vater gehn, der ihn in Schutz nehmen könnte. [5]) Vgl. die Bemerkung oben S. 360. [6]) Die beiden Verse sind metrisch in Ordnung, wenn man am Anfang des ersten ein *da* zusetzt, und *jamma* streicht, und wenn man im zweiten liest: *baḥsib abi* . . . [7]) Wörtlich: die (viel) gerufene: sie war reich, alle fragten nach ihr. [8]) Eigentlich: sie spricht über ihren Vater, d. h. die Totenklage.
[9]) Dies spricht die Mutter zur Tochter, wenn der Vater gestorben ist. *kitâbik* für *ketb kitâbik*, vgl. zu dieser Schließung des Ehekontrakts Lane, ME. I 171.
[10]) Der Wekîl, der Vertreter der Braut bei der Schließung des Ehekontraktes, ist in erster Linie der Vater. Die Mutter der Braut möchte bei dieser Zeremonie nicht zugegen sein, weil es ihr zu schwer wird zu hören, wenn auf die Frage des Fiqīh: „Wer ist dein Wekîl?“ ein anderer als der Vater genannt werden muß. [11]) Die Frauen pflegen zum Zeichen großer Trauer Hemden, Kopf- und Gesichtsschleier, Tücher, auch Hände und Arme, und wohl auch das Gesicht mit Indigo dunkelblau zu färben, vgl. Lane III 164, aber kaum das Haar; doch nimmt man Straßenschmutz auf den Kopf.

la katab kitâbik walâ qabaḍ ○ *mahrik*[1])	Nicht schrieb er deinen Ehekontrakt noch empfing er deine Mitgift.
ʿala-l-qasâwa	Über die Härte[2]).
33 *aḫûja*[3])*-l-ḥunaijin mâlu ḫa-ṣimni* ○	Mein Bruder, der mitfühlende, was ist ihm, daß er mich unfreundlich behandelt?
zâdi maʿâja bessə kallimni *	Zu essen habe ich, nur sprich mit mir!
34 *aḫûja*[3])*-l-ḥunaijin wêš ʿallĭmu qâsi* ○	Mein Bruder, der mitfühlende, was hat ihn denn gelehrt, hart zu sein?
ja-ḫti oʿzurîni kalâm en-nisâ mâši †	Schwester, verzeih mir, was die Frauen sagen, gilt![4])
fi-n-nasab[5])	Über die Verwandtschaft[5]).
35 *nāsĭbna nasab ma kanšə nisbĭtna* †	Wir haben in eine Verwandtschaft hineingeheiratet, die unserer Verwandtschaft nicht entspricht.
ja-gl-il-qahâwi wemeskə sīrĭtna *	O, wegen der Kaffees und des Herumredens unserer Geschichte[6]).
36 *nāsĭbna nasab baḥsĭbu gedâr weʾasâs*[7]) †	Wir haben in eine Verwandtschaft hineingeheiratet, ich hielt sie für fest und wohl gegründet,
atārîh nadâma[8]) *wefarrag ʿalêna-n-nâs* †	Nun aber ist sie ein Jammer, und die Leute machen sich über uns lustig.
məʿazzîje: ajwa wen-nebi ja-ḫti itbehdîlna ketîr!	Eine Kondolierende: Ja, Schwester, wir haben viel ausgestanden!
fi-l-qašla	Über das Hospital[9]).
37 *qŭṭaʿt el-qašle webâbha-l-ʿâli* †	Vernichtet werde das Hospital und seine hohe Tür,

[1]) Wenn man im ersten Verse *abûk izbuġ* und im zweiten *la* statt *wala* liest, sind die Verse metrisch in Ordnung. [2]) Bezieht sich auf Familienzwist, nicht auf den Tod. [3]) Die Metrik erfordert *aḫi*. [4]) Also die Frauen haben schuld, die den Bruder gegen die Schwester aufgehetzt haben und gegenüber deren Worte er machtlos ist. [5]) Auch diese Worte beziehen sich nicht eigentlich auf einen Todesfall. [6]) Der Mann hat in den Kaffees seinen Freunden über Familie und Frau allerlei Klatsch berichtet; über die Frau zu andern zu berichten ist in guten Kreisen nicht üblich; so beklagt sich die Frau über die schlechte Familie, in die sie durch die Heirat geraten ist. [7]) Beide Worte bezeichnen das feste Fundament eines Bauwerks. [8]) Vgl. oben S. 361 Anm. 4. [9]) Wenn jemand im Hospital gestorben ist. Man sagte mir, dies beziehe sich auf das Regierungshospital in *Qaṣr el-ʿAini*, das seit 1835 Medizinschule ist, mit einem pathologischen Institut, wo Sektionen vorgenommen werden. Schon deshalb ist es bei den Arabern nicht geschätzt.

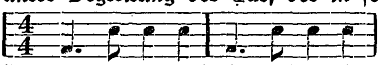
[we]fîha ḥakîm jəbehdil el-ġâli	o	Und darin ein Arzt, der den Teuren verstümmelt[1]).
38 *quṭaᶜt el-qašle webăbĕha*[2]) *maḥdûm*	†	Vernichtet werde das Hospital und seine Tür zertrümmert,
wefîha tamergi[3]) *jəbehdil el-ġandûr*[4])	†	Und darin ein Wärter[3]), der den hübschen Jüngling[4]) mißhandelt.
məᶜazzîje: ajwa aḫi dî illi ṣaᶜbâna ᶜaleije		Kondolierende: ja das ists, was schmerzlich für mich war!
fi-l-ᶜanên[5])		Über die Augen[5]).
39 *ja mrâri jâna baqûm ᶜala-daije*[6])	†	O mein Kummer, ach ich stehe auf meinen Händen[6]),
thĕddit ᶜafîti weḍalĭmu ᶜanaije	†	Vernichtet ist meine Kraft, und dunkel geworden sind meine beiden Augen.
40 *ḥakîm el-ᶜanên*[7]) *ma-rḍîš jəqāwĭlni*	o	Der Augenarzt will nicht mit mir über den Preis reden,
wejaḫd[7]) *al-ġašâwa-lli ᶜala-n-nĭnni*	o	Daß er den Schleier fortnehme, der über der Pupille liegt[8]).
məᶜazzîje: ah jana jalli ma bašufš el-ᶜadû mil-ḥabîb		Eine Kondolierende: Ach, wehe mir, die ich nicht den Feind vom Freunde unterscheiden kann!
[en-nadb]		[Der Totentanz.]
ahl el-maijit: qûmi ja-ḫti šiddi-ṭ-ṭâr		Die Angehörigen des Verstorbenen: „Auf Schwester, mach straff den

[1]) Man erklärte mir dies etwas scharfe Urteil durch: *ješarraḥu el-maijit:* ‚sie sezieren den Leichnam'. Dr. M. Meyerhof schreibt mir mit Bezug darauf: „Schon auf Clot-Bey wurde etwa 1838 oder 40 ein Attentat in Qaṣr el-ᶜAini verübt, weil er Leichen sezierte. Auch heute noch glauben viele Leute, man wolle sie dort vergiften, um dann die verhaßte Sektion vorzunehmen." [2]) Man diktierte mir ebenso bestimmt hier *băbĕha* wie zuvor *bâbha*, ein interessantes Beispiel für die Wirkung des Satzakzentes! [3]) *tamergi* ist hier Wärter; Spiro führt dafür die Bedeutung „hospital nurse" an. [4]) *ġandûr* ist ein schön gekleideter Dandy, wie ihn die Frauen lieben. [5]) So für *ᶜēnēn*; man sagt so über solche, die blind oder fast blind sind. [6]) Für *idaije*; die Hände sind ihr hauptsächlichstes Organ zur Orientierung. [7]) Man streiche den Artikel und im andern Verse das *we.* [8]) Es ist allgemein üblich, mit dem Arzt im Voraus einen festen Preis abzumachen für Behandlung der Krankheit oder Operation. Das ist *qâwil.* Hier ist der Sinn offenbar der, daß der Augenarzt wegen Hoffnungslosigkeit des Falles nicht mehr auf die Verhandlungen über den Preis eingehen will. — *ġašâwa* ist jede Art von Verschleierung des Auges, grauer Star, Hornhautflecken, Hornhautfell oder Pannus bei Trachom usw. (M. Meyerhof.)

wejqûmu-l-gamîᶜ juqafu musta-ᶜaddîn li-l-laṭm	Ṭâr[1])!" Und alle erheben sich und stehen da gerüstet zum Schlagen der Backen[2]).
en-naddâba[3]) *(fôq eṭ-ṭâr): aḥaih ᶜalêh*	Die Naddâba[3]) (zum Ṭâr): „Weh[4]) über ihn!
el-gamîᶜ: šwaije ᶜalêh[5])	Alle: das ist wenig für ihn[5]).
en-naddâba: aḥaih madrûb[6]) *ṭafaḥ ed-dirdi zêj il-ḫarrûb*	Die Naddâba: Weh über den plötzlich Gestorbenen[6])! Er spie aus das schlechte Blut wie die Johannisbrotbaumfrucht (an Farbe).
aḥaih ja ᶜarîs ṭaffu-l-fanāwîs[7])	Wehe dem Bräutigam, sie löschten die Lampen aus!
ᶜarûṣa ja ᶜarûṣa farragîni[8]) *ᶜal-ᶜarîs*	Du Braut, o du Braut, zeige mir[8]) den Bräutigam!
ᶜarûṣa jamm et-tĕlli[9]) *qalabu gəhâzik ġazbin ᶜanni*[10])	Du Braut, du mit dem Flitter[9]), man hat deine Aussteuer umgekehrt trotz meiner[10])!
ᶜarûṣa jammu-llûli[11]) *bâᶜu ᶜazâlik*[12]) *waᶜala ᶜajûni*	Du Braut, du mit den Perlen, man hat deine Einrichtung verkauft und zwar vor meinen Augen.

---

[1]) Zu Ṭâr vgl. die Bemerkung oben S. 350 und Abb. 2. Straff gemacht wird es, indem man es etwas über das Feuer hält; dabei zieht sich das überspannte Fell zusammen und gibt dann einen besseren Klang. [2]) Vgl. Abbildung 2 und das dazu oben S. 348 Ausgeführte. [3]) Zur Naddâba vgl. die Ausführungen oben S. 349. Die Naddâba singt vor, die Anwesenden, insbesondere die von ihr mitgebrachten Gehilfinnen, denen sich die Anwesenden anschließen, wiederholen etwa jede Zeile, was im Folgenden nicht besonders angemerkt ist. Das Ganze findet statt unter fortdauerndem Schlagen der Backen, und unter Begleitung des Ṭâr, der in folgendem Rhythmus geschlagen wird:



usw., langsam beginnend und mit zunehmender Erregung immer schneller werdend.

[4]) Es ist natürlich schwierig, diese Ausrufe zu übersetzen. Sie werden auch wechseln: Nija Selîma hörte: *ha hé ja mîn.* [5]) Der Sinn sei — wurde mir erklärt: das Schlagen der Backen genüge nicht für ihn, den Toten. [6]) *madrûb* nennt man einen sehr schnell Gestorbenen, wie etwa einen der erschlagen wird, oder den schnell Pest oder Cholera hinraffen. [7]) So für *fawānîs*, Pl. von *fānûs*. Ähnliche Umstellungen von Konsonanten bei Willmore § 28. [8]) Vgl. Spiro s. v.: *farragny ᶜala da* „show me this", vgl. Dozy s. v. [9]) *telli* ist Flitterschmuck, der aus ganz dünnem Draht hergestellt und meist nicht echt ist. Dieser Flitterschmuck gehört gewöhnlich der Bellâna, sie behängt damit die Braut. Dieser Schmuck wird von der Braut nur bei den Hochzeitsfestlichkeiten getragen.

[10]) Umkehren der Möbel ist ein Trauergebrauch. Hier ist die Vorstellung, daß die Mutter zu der verstorbenen Braut, ihrer Tochter, redet. [11]) *lûli* mit *i* in Ägypten gebräuchlich, vgl. Spiro s. v. [12]) Vgl. *ᶜizâl*, „furniture, luggage", Spiro s. v. Sie verkauften die Sachen, weil sie sie nicht mehr sehen wollten, da sie sie an die Verstorbene erinnerten.

hîje walâ miš hîje *ijâk ma tkûn hîje* *lamma qâlu di hîje* *inhadd el-ḥêl maʿ el-qauwe*[1])	Ist sie es oder ist sie es nicht? Wenn sie es doch nicht wäre! Als man sagte: Es ist sie, war dahin die Kraft mit der Stärke.
ja ṭurba ja medhîje *la ahiddik lil-arḍîje*	O du Grab, der Unheilbringer[2]) ich will dich dem Erdboden gleich machen.
wa-ahôn ʿalêki thiddîni *fâtet bêtha wenâmet fîje*	Kannst du es denn über das Herz bringen, mich zu zerstören?[3]) Sie hat ihr Haus verlassen, und schläft nun in mir.
aḥaih min ed-dibla wefaṣṣ el-ḫâtim *willi silim mil-môt ḫádu-l-ḥâkim*	Wehe über den glatten Ring und Stein des Siegelringes[4])! Und wer dem Tode entging, den nahm die Regierung[5]).
aḥaih šœbbe *wibtitfaḍḍa ʿal-meḫadde*	Wehe das Mädchen! Sie versucht sich freizumachen auf dem Kissen.
el-məʿazzijîn jəqûlu libaʿḍuhum: *íddi íddi iddîh iddîh* *weʾana-saʿdik*[7]) *fîh*	Die Kondolierenden sagen zu einander: gib, gib, gib ihr, gib ihr![6]) und ich will dich darin unterstützen.
en-naddâba liṣabijâtha: qîmi îdik biṭ-ṭâr	Die Naddâba zu ihren Mädchen: hebe hoch deine Hand mit dem Ṭâr![8])
el-gamîʿ jiṣauwătu: ja ḫarâb ed-dâr ja-ḫti *wejiqʿodu jišrabu-l-qahwe wej-*	Alle lassen den Klageruf erschallen: O Ruin des Hauses, o Schwester! Und sie setzen sich, trinken den

[1]) So habe ich mir es notiert (d. h. *'auwe*) und bestätigt erhalten, für *quwwe*. [2]) *medhîje* wurde mir erklärt als die, welche Unheil *(dâhia)* bringt. [3]) Diese beiden Verse sind als Rede des Grabes gedacht; wörtl. lautet der Anfang: bin ich leicht (f. *ahûn*?) für dich, daß du ... vgl. Spiro S. 620. [4]) *dibla* ist ein glatter Verlobungsring. Der Sinn dieser ersten Hälfte des Spruches ist mir nicht ganz klar geworden, konnte mir auch von den andern, die ich fragte, nicht erklärt werden. [5]) Der Sinn ist: wenn einer wirklich noch einmal gesund wurde, dann nahm die Regierung ihn zum Soldatendienst. *ḥâkim* ist der vorgesetzte Regierungsbeamte, Mudîr, oder Schêch el-beled, je nachdem. [6]) D. h. gib einen Schlag, gib einen Schlag ihr (der Backe). [7]) Für *ana asʿadik*. [8]) Dies sind Zurufe, die gelegentlich wohl während der Nadb gemacht werden und hier von der Verfasserin am Ende zusammengestellt sind. Mit diesem letzten Zuruf will die Naddâba ihre Mädchen ermuntern, sich Mühe zu geben; ihre Hände sind müde und fangen an herunterzufallen.

qûlu qahwa sôda![1]) *wejirgaʿu lil-ʿadîd*	Kaffee und sagen: bitterer Kaffee[1])! Dann beginnen sie wieder mit der Totenklage.
məʿaddĭdda (ʿal-ḫêbe)[2])	**Məʿaddĭda: Über das Unglück.**
41 *ja ḫibti ja-ḫti ḫêbet et-tâgir* † *fil-ahl wil-wild wir-râgil* †	Ach mein Unglück, Schwester, es ist das Unglück des Kaufmanns, In der Familie, und bei den Kindern, und beim Manne[3]).
42 *qāblitni-l-ʿadûwa fi leftet el-ʿatfe* † *dehket weqâlit ahî tammit el-waksa* †	Es begegnet mir die Feindin an der Biegung des Gäßchens Sie lacht und sagt, siehe vollständig ist der Verlust!
43 *ma taḫbirûš laʿdâ fi*[4]) *di-l-ḫêbe* * *jeqîdu-l-mašâjiḫ*[5]) *wejaʿmĭlu lêle* †	Nicht gebet Nachricht den Feinden über dies Unglück Sonst zünden sie Kerzen an bei den Scheichgräbern[5]) und veranstalten eine Festnacht.
44 *ma taḫbirûš laʿdâ fi*[4]) *di-l-waksa* * *jeqîdu-l-mašâjiḫ*[5]) *wejaʿmĭlu zeffe* †	Nicht gebet Nachricht den Feinden über diesen Verlust, Sonst zünden sie Kerzen bei den Scheichgräbern[5]) an und veranstalten einen Festzug.
ʿal-gidʿân	**Über die Jünglinge.**
45 *gâbu-š-šehĭje*[6]) *bḫattə gamb aḫûh* * *ḫuṣâre*[7]) *šabâbak fi-ṭ-ṭurâb*[8]) *ḥaṭṭûh* o	Sie brachten herbei Seidenstoffe[6]) mit einem Streifen neben dem andern? Der Verlust! Deine Jugend legten sie in den Staub!
46 *ma gâbu-š-šehĭje-l-ḫattə gamb el-ḫatt* o *ja-ḫsâra*[7]) *šabâbak fi-ṭ-ṭurâb*[8]) *itḥaṭṭ*[9]) o	Haben sie nicht herbeigebracht den Seidenstoff mit einem Streifen neben dem andern? O Verlust! Deine Jugend wurde in den Staub gelegt!

[1]) So: *sôda*; eigentl. heißt es natürlich *sâde* „einfach, ungesüßt", aber dies türkische Wort ist im Munde der arab. Frauen zu dem arab. *sôda*, „schwarz" geworden. Es bedeutet aber „bittrer Kaffee". [2]) Von hier ab wieder Beispiele für den ʿAdîd. [3]) Das Unglück der Frau, an die bei diesem Worte gedacht wird, wird verglichen mit dem Bankerott des Kaufmanns. [4]) *fi* ist hier metrisch als Kürze behandelt. [5]) *mašâjiḫ* sind die muslimischen Heiligen, die zumeist bei ihren Gräbern verehrt werden. Beim Kultus an diesen Heiligtümern spielt das Anzünden von Kerzen oder kleinen Lampen zu Ehren des Heiligen eine große Rolle. [6]) *šehĭje* ist syrischer Seidenstoff, der gestreift ist, und der für Blusen und für Gallabijen gebraucht wird. [7]) = *ḫusâra*. [8]) = *turâb*. [9]) Zu dieser Form vgl. Willmore S. 157f.

47 *ma-tnezzilûh el-qabr abu bābên* * *ṣidro ʿarîḍ jitḥakkə*[1]) *fi-l-ḥagarên* *	Wollt ihr ihn nicht in ein zweitüriges Grab[2]) legen? Seine Brust ist breit, sie wird zerkratzt durch die zwei Steine.
48 *ja rabb ašûfak fi*[3]) *ḫuṭṭīna mâši* * *labs*[4]) *el-ʿabâje ʿaš-šurâb kâsi* *	O Gott, ich sehe dich in unserm Quartier einhergehend, Angetan mit der Abaje[5]), die noch die Strümpfe bedeckt.
49 *ja rabb ašûfak fi*[3]) *ḫuṭṭīna ja* * *amîr* *labs*[4]) *el-kufîja lamma-l-ḥezâm* ○ *kašmîr*	O Gott, ich sehe dich in unserm Quartier, o Emir, Angetan mit der Kufîje, während der Gürtel ein Kaschmir-Shawl ist.
50 *ja bittə šûfi abûki fi-l-manḍara* † *l-ḥamra* *walla šufîh fi meglis el-ʾŏmara* †	O Tochter, sieh nach deinem Vater in der roten Manḍára[6]) Oder sieh nach ihm in der Versammlung der Emire!
51 *ṭiliʿt el-qarâfa waqûl ja rigâli* † *min jôm furâqkum iswăddit a-* † *jâmi*	Ich ging zur Qarâfa[7]) und sage: ihr Männer, Seitdem ihr fortgingt, wurden schwarz meine Tage.
ʿala gebel ʿâli	„Auf dem hohen Berge".
52 *laqʿod ja-ḫti ʿala gebel ʿâli* † *walâ aʿâšir el-ferḥân wala-l-ḫâli* †	Ich will sitzen, Schwester, auf einem hohen Berge Und nicht die Gesellschaft der Fröhlichen oder Sorgenfreien suchen.
53 *jalli fittûni*[8]) *taḥt sagaret tût* † *la ʾaḫḫin jəʿaddi wala-bn ʿammə* † *jəfût*	Die ihr mich ließet unter dem Maulbeerbaum, Kein Bruder kommt vorbei noch ein Vetter geht vorüber.
54 *jalli ramētûni ramj es-semek* † *fi-l-baḥr*	O die ihr mich geworfen habt wie einen Fisch ins Meer,

[1]) Vgl. S. 369 Note 9. [2]) Das Grab hat gewöhnlich eine Türöffnung, vgl. die Abbildung bei Lane, ME. III 159; hier ist gemeint, der Jüngling soll in ein schönes großes Grab mit 2 solchen Öffnungen gelegt werden, damit er zwischen den zwei Steinen, zwischen die man die Leiche legt, bequem liegen kann.
[3]) *fi* ist hier metrisch zu *f* gekürzt. [4]) = *lâbis*. [5]) Der bekannte ärmellose Mantel, vgl. die Abbildung bei Lane, ME. I 26. Es gilt als schön, wenn sie so lang ist. [6]) *manḍára* ist der Raum im Erdgeschoß des arabischen Hauses, in dem männliche Besucher empfangen werden; vgl. Lane, ME. I 9 und Dozy s. v. [7]) So heißt der Begräbnisplatz im allgemeinen; im besondern ist es das große nach dem Imâm eš-Šâfeʿī genannte Begräbnis-Quartier.
[8]) Durch Dissimilation für *futtûni*.

wešribt min ba'd el-mərauwaq wahl †	Und ich trank nach dem klaren Wasser trübes[1]).
'al-ġassālîn[2])	Über die Wäscherinnen.
55 *kîf el-'amil fi ḫurûgi bedri* †	Wie soll ich es anstellen, wenn ich am Morgen früh heraus muß,
babqa ḫârga wed-demû' tigri †	Ich gehe heraus während die Tränen fließen[3]).
56 *eg-gâr jəqûl lig-gâr* *	Der Nachbar sagt zum Nachbarn:
ḫrûg el-wulîje[4]) *'al-qahâwi 'âr* *	Daß eine ältere Frau an den Kaffeehäusern vorbei geht, ist Schande[5]).
'al-banât	Über die Töchter.
57 *lamma nawêti*[6]) *ḫŭdi mušṭŭki fi kîsik*[7]) *	Wann du (nach dem Grabe) hinstrebst, so nimm deinen Kamm in deine Tasche[7]),
ṭurâb[8]) *al-qarâfa*[9]) *ġabbar maqāṣîṣik*[10]) o	Der Staub des Friedhofs hat staubig gemacht deine Schmachtlocken[10]).
58 *lamma nawêti*[6]) *ḫŭdi buqqit el-menādîl* *	Wann du (nach dem Grabe) hinstrebst, so nimm ein Bündel Tücher mit,
'ala -l-mawâsim[11]) *jeġaijăru -l-ḥelwîn* *	Bei den Festen[11]) pflegen die Schönen (die Kleidung) zu wechseln.
59 *lamma nawêti*[6]) *ḫŭdi buqqit eš-šerābât* *	Wenn du (nach dem Grabe) hinstrebst, so nimm ein Bündel Strümpfe mit,
'ala -l-mawâsim jəġaijaru -l-gamālât *	Bei den Festen pflegen die Hübschen (die Kleidung) zu wechseln.

[1]) Vgl. den Spruch Nr. 157. [2]) Man würde eigentlich *ġassālât* erwarten. [3]) Die Frau, der der Mann gestorben ist, muß ausgehn, um sich durch Arbeit Geld zu verdienen. [4]) So für *walîje* mit Assimilation des *a* an das *w* zu *u*. [5]) Im Kaffeehaus sitzen Leute; die sehen, wie die Frau eines verstorbenen Nachbars zur Arbeit am Kaffeehaus vorbeigeht und empfinden das als Schande, daß die Frau gezwungen ist, zur Arbeit auszugehen. [6]) Vgl. zu den Versen 57—60 die Verse aus Luxor Nr. 168—169; man muß hier wohl wie dort *nawêt* lesen. [7]) D. h. nimm deinen Kamm aus den Haaren; *mišṭ* ist ein im Haar getragenes Schmuckstück, das bei Lane auf Tafel 62, Nr. 5 und 6 abgebildet ist. Der Sinn ist, in dem staubigen Haar lohnt es nicht, Schmuck zu tragen. [8]) = *turâb*. [9]) Man streiche den Artikel. [10]) *maqāṣîṣ* sind zwei volle Locken, die zu beiden Seiten des Gesichts herabhängen, vgl. Lane I 37, Anm. 1. [11]) Gedacht ist hier wohl an die Feste im Jenseits, die man wohl wie die verschiedenen Môlids von Heiligen, die in Kairo festlich begangen werden (vgl. die Aufzählung dieser bei 'Ali Pascha Mubârak I 90 f.), zu bestimmten jährlich wiederkehrenden Zeiten stattfindend denkt. *môsim* = Jahreszeit, Jahrmarktsfest.

60 *lamma nawêti*[1]) *ḫūdi šamʿĕtik*[2]) * *f-ìdik*
ḫalli banât el-ḥûr[3]) *təgannîlik* *

Wenn du (nach dem Grabe) hinstrebst, so nimm dein Licht[2]) in deine Hand,
Laß die Ḥûri-Mädchen[3]) dir singen.

61 *ja rabb ašûfik mizzaijăra*[4]) *we* † *gaija*
wasellim ʿalêki salâm bəḥinnîje †

O Gott, ich sehe dich in Straßenkleidung[4]) und herbeikommend,
Und ich grüße dich mit herzlichem Gruße.

62 *ja rabb ašûfik rāgəʿâ-li tâni* *
wenaʿîd el-widâd ja ma kân † *ʿal-ġâli*

O Gott, ich sehe dich zu mir wieder zurückkommend,
So wollen wir wieder dir Liebe erweisen, ach wie köstlich wäre das!

63 *ja rabb ašûfik qāʿida ʿak-kursi* *
zêj er-rigâl we kilmitik timši *

O Gott, ich sehe dich sitzend auf dem Stuhle
Wie die (angesehenen) Männer, und dein Wort gilt etwas.

64 *ṣâjiġ rašîd baʿat jəṣallĕḥha*[5]) *
wijqîs el-ḫawâtim[6]) *ʿala ṣawā-* o *bĕḥha*[5])

Der Goldschmied von Rosette hat gesandt um sie zufrieden zustellen
Und er nimmt Maß für die Ringe auf ihren Fingern[7]).

65 *gamâlik ja-ḫti jišbih banât er-rûm* †
fi-l-ʿaqlə ʿâqila amma-l-gamâl † *bannûr*

Deine Schönheit, Schwester, ähnelt den Töchtern der Griechen,
von Verstand verständig, aber an Schönheit: Krystall.

66 *ḥakîmik ja-ḫti sâfir bilâd esne* †
ṭaijib gamîʿ en-nâs ləḥadd eḥna *

Dein Arzt, o Schwester, ist nach Esne abgereist[8]),
alle Leute hat er gesund gemacht bis auf uns!

67 *ʿanêki ḥilwa weḥawāgĭbik*[9]) *min* o *fôq*

Deine Augen sind süß und deine Augenbrauen oben[10]),

---

[1]) S. S. 371 Note 6. [2]) Bei Heiligenfesten pflegt man dem Heiligen Lichter zu weihen. So denkt man es sich hier auch im Jenseits. [3]) Die Paradiesesjungfrauen; sie sollen die Ankommende singend begrüßen. [4]) Mit der Tezîre oder dem Izâr versehen, d. h. Kleidungsstücken, die die Frauen zum Ausgehen überziehen, vgl. über sie Lane, ME. I 38f. Die Mutter sieht im Geiste die gestorbene Tochter wiederkommen und malt sich aus, wie schön das wäre. [5]) F. *jəṣallĭḥha-ṣawābiʿha.* [6]) Der Artikel vor *ḫawâtim* ist zu streichen. [7]) Um der Kranken eine Freude zu machen, ließ man einen Goldschmied kommen und ihr Maß nehmen für Fingerringe. [8]) Eine Stadt in Oberägypten südl. von Luxor; der Sinn ist: er hat alle Hoffnung hinsichtlich deiner aufgegeben. [9]) *we* ist zu streichen. [10]) Die Augen und Augenbrauen werden mit Kuhl gefärbt, vgl. die Abbildung bei Lane, ME. I 32. Der erste Teil ist von der Mutter, der zweite von der verstorbenen Tochter gesprochen zu denken.

wequltik[1]) *ja ninti*[2]) *kânet tərudd eš-šôq* o	und dein Wort, o meine Mutter[2]), ließ wiederkehren die Sehnsucht.
68 *ed-dûd jəqûl led-dûd* o *akl el-ḥawâgib walla*[3]) *-l-ʿojûn es-sûd* o	Der Wurm spricht zum Wurme: (Ists besser) zu fressen die Augenbrauen oder die schwarzen Augen?
lis-sittât	**Für die Hausfrauen:**
69 *jamm el-ḥabar sâjiḥ* o *ja muḥsina ʿala-l-gâi wer-râjiḥ* †	Du Trägerin der Ḥabara[4]), sie ist schön fallend, Die du freigibig bist gegen den, der kommt und geht!
70 *jamm el-ḥabar limmîh*[5]) o *mâhiš*[6]) *ʿozûma da-l-qabr nâzla fîh* †	Du Trägerin der Ḥabara, hebe sie auf[5]) Nicht ist es eine Festfeier, es ist das Grab, in das du hinabsteigst.
71 *jamm el-ḥabar ḥabrik ʿala kaʿbik* * *ma-tṣaddeqîš ma-lnâš ḥabîb baʿdik* *	Du Trägerin der Ḥabara, deine Ḥabara geht bis auf deine Ferse[7]) Willst du es nicht zugeben, wir haben keine (rechte) Freundin nach dir!
li-l-ab.	**Über den Vater.**
72 *ja bêt abûja*[8]) *ṭâṭi*[9]) *wa-na-qul-lak* o *min môt abûja*[8]) *ma ʿottiš*[10]) *adḫul-lak* o	Du Haus meines Vaters, neige dich, und ich will dir sagen: Wegen des Todes meines Vaters will ich nicht wieder in dich eintreten.
73 *ja bêt abûja*[8]) *ṭâṭi wa-na-ḥkî-lak* o *min môt abûja*[8]) *ma ʿottiš*[10]) *ana-gî-lak* o	Du Haus meines Vaters, neige dich und ich will dir berichten: Wegen des Todes meines Vaters will ich nicht wieder zu dir kommen.

[1]) S. S. 372 Note 9. [2]) *nêna*, mit Suff. *ninti* klingt in den Ohren der Ägypterinnen feiner als *jamma*. [3]) Zum Metrum paßt *au* besser als *walla*. [4]) *ḥabar* für das sonst übliche *ḥabara*, hier und im folgenden als Masculin verwendet. Über diese vgl. Lane, ME. I 38f. Sie sind aus schöner schwarzer Seide gefertigt; *sâjiḥ* eigentl. fließend, von dem schön fallenden Seidenstoff der Ḥabara. [5]) Die Ḥabara ist sehr lang, geht bis auf die Füße und ist unbequem beim Gehen, vgl. Lane, ME. I 39. [6]) = *ma hi še*, doch so wie oben angegeben betont. [7]) Vgl. die Anm. 5. [8]) Man lese: *abi*. [9]) Zu *ṭaʾṭaʾa*. [10]) Für *ʿudtiš*; man muß aber des Metrums wegen *ʿudte* lesen.

li-l-ḥabâjib		**Über die Freundinnen.**
74 *kānét-li ḥabîba*[1]) *tsellim wana-sellim*	o	Ich hatte eine Freundin, die mich grüßte und die ich grüßte
weta'raf[2]) *luġâja*[3]) *min qablə ma-tkellim*	o	Und die meine Sprache verstand, bevor ich noch redete.
75 *kānĕt-li ḥabîba*[3]) *ja maḥla mul-qĭtha*[4])	o	Ich hatte eine Freundin, wie schön wars ihr zu begegnen,
tsellim 'aleije weḍ-ḍeḥkə ġālĭbha	*	Sie grüßte mich, und das Lachen überwältigte sie.
76 *gôz el-amîra*[5]) *ṭila' el-gebel*[6]) *jiṣṭâd*	o	Der Mann der Edlen stieg auf den Berg, um zu jagen.
jiṣṭâḍ ġazâla zaijăha ma gâb	*	Er erjagt eine Gazelle, wie er [sie] sonst nicht gebracht hat.
77 *gôz el-amîra*[5]) *šeija' lăha-d-dabbûs*[7])	o	Der Mann der Edlen sandte ihr die Nadel[7])
wemaqaṣṣə turki[8]) *liḫarṭet*[9]) *el-maqṣûṣ*	o	Und eine türkische Schere[8]) für die, welche die Schmachtlocke dreht[9]).
78 *taqqal biriglak ja meṭalla' el-*[10]) *moije*	o	Verzögere deinen Schritt, der du das Wasser heraufträgst[12]),
lamma newadda' min[11]) *ba'ḍĭna šwoije*	o	Daß wir ein wenig von einander Abschied nehmen können.
79 *ḫašab el-*[10]) *ġawâsil jekassar el-ġowašât*[13])	o	Das Holz[14]) der Leichenwäscherinnen zerbricht die gläsernen Armringe,
weṭrâb el-[10]) *qarâfa jebehdil es-sittât*	o	Und der Staub des Friedhofes richtet die Frauen zugrunde.
'ala-n-nĕfesa		**Über die, welche im Kindbett starb.**
80 *damm êh da-lli 'ala-k'âbik*	†	Was ist das für Blut, das auf deinen Fersen ist?
damm en-nifâs wala-l-hawa ṭâlik	*	Das Blut des Kindbetts, und die Luft erreichte dich nicht.

[1]) Der Vers ist metrisch in Ordnung, wenn man liest: *kân li ḥabîb*. [2]) *we* ist zu streichen. [3]) So für *luġati*. [4]) Die Form ist nicht klar. Man erwartete etwa: *mulăqâtha*. [5]) Wahrscheinlich ist besser *amîr* zu lesen. [6]) Man streiche den Artikel. [7]) *dabbûs* wurde mir als kostbare mit Edelsteinen verzierte Nadel für das Haar erklärt. [8]) Der Stambuler Stahl, aus dem sie gemacht ist, gilt als besonders gut; man streiche das *we* vor *maqaṣṣə*. [9]) = *ḫâriṭet*; Lane sagt ME. I 37 f. von den *maqâṣîṣ*: „diese sind oft zu kleinen Löckchen gedreht und zuweilen geflochten." [10]) Man streiche den Artikel. [11]) *min* stört das Metrum; es ist auch grammatisch entbehrlich. [12]) D. i. der Leichenwäscher. [13]) So! Für *ġuwĕšât*. [14]) Gedacht ist an die Bank, die die Leichenwäscher und Leichenwäscherinnen mitbringen.

81 *damm êh da-lli ʿala kaʿbik* †	Was ist das für Blut, das auf deiner Ferse ist?
damm en-nifâs wala-l-hawa lafahik *	Das Blut des Kindbetts, und die Luft blies dich nicht an.
82 *lêlit ʿazâki*[1]) *la-baʿtar*[2]) *el-ḥilba*[3]) o	In der Nacht der Trauer um dich will ich fortwerfen den Bockshornklee[3])
waddi ʿazâki[1]) *lilli wilid qabla.* o	Und will geben deine Trauer weiter an die, die zuvor geboren hat.
elli mât min ġêr ʿaja	Der ohne Krankheit starb.
83 *dâḫil bitṭauwaḥ*[4]) †	Wie er eintritt, schwankt er[4])
kinnu-ḍḍarab[5]) *fis-sûq wehu mrauwaḥ* †	Als ob er geschlagen wäre[5]) auf dem Markte beim Heimweg.
84 *elli ḍarăbak*[5]) *kân berbĕri wesîdo*[6]) †	Der dich schlug[5]), war ein Berberiner und sein Herr[6])
wekân qazâʾiz es-simmə fi îdo †	Während die Giftflaschen in seiner Hand waren.
85 *elli ḍarábak*[5]) *es-sîd*[6]) *weʿabdo* †	Der dich schlug[4]), ist der Herr[6]) und sein Diener,
wekân qazâʾiz es-simmə fi jeddo †	Während die Giftflaschen in seiner Hand waren.
86 *elli ḍarabûk lābsîn ṭarāṭîr ḥomr* †	Die dich geschlagen haben, trugen rote Tarṭûrs[7])
ḫiff we qûm ja qaṣîr el-ʿomr †	Sei doch gesund und stehe auf, du Kurzlebiger!
87 *allah jiqṭaʿak ja-bn-il-jahūdîje* †	Gott möge dich schlagen, du Sohn der Jüdin[7]),
ḍarabtu ʿala widno la zamb wala sîje[8]) †	Du schlugst ihn auf sein Ohr, ohne Sünde und ohne Verbrechen!

[1]) Man lese: *ʿazâk.* [2]) = *la abaʿṭar.* [3]) *ḥilbe* mit Honig gemischt ist das erste, was die im Kindbett liegende Frau erhält; *ḥilbe* gilt als blutstillendes Mittel. Über die Herstellung des Gerichts berichtet Lane (ME. III 137 f.): das Gericht von *Ḥilbe* wird aus dem trockenen Samen bereitet, den man kocht und dann über dem Feuer mit Honig süß macht. [4]) D. h. er fiel in Ohnmacht. [5]) Gedacht ist an eine Verzauberung, nicht etwa an eine Schlägerei. [6]) Der *sîd* ist einer der *asjâd*, die bei den Zārbeschwörungen eine Rolle spielen. Vgl. Islam III 15. [7]) *ṭarṭûr* (pl. *ṭarāṭîr*) sind hohe, oben spitz zugehende Mützen, die gewisse Derwische tragen, vgl. Lane II 58, III 49. Wie vorher den Berberinern, so trauen die Frauen hier Derwischen, und im nächsten Verse den Juden diesen bösen und verderblichen Einfluß zu, der den Tod zur Folge gehabt hat. [8]) *sîje* für *saije* zu *sjʾ*.

ʿadîm-el-weled	**Wer keinen Sohn hat.**
88 *ʿadîm el*[1]*)-weled ma-ṭṭauwulûš kummo*	o Wer keinen Sohn hat, dessen Ärmel macht nicht lang,
malûš weled jimsiku minno	† Er hat ja keinen Sohn, der sich daran halten könnte.
taʿdîd mudḥik jitqâl fi-l-hezâr[2]*)*	**Lustige Totenklage, gesprochen im Scherz**[2]).
89 *ja ʿaini ʿaleije*[3]*) qaddêt zəmâni ʿal-melḥ weš-šaṭṭa*[4]*)*	† Ach ich Arme[3]), ich habe mein Leben hingebracht mit Salz und rotem Pfeffer[4]),
ma ʿameltiš məʿauwar[5]*) wala zatûna*[6]*) baṭṭa*	† Nicht habe ich mir ein Festkleid[5]) noch eine goldne Halskette leisten können.
90 *ja methassara ʿala rannet el-ġowašât*[7]*)*	† Ach die ich traure über das Klingen der gläsernen Armbänder,
qaddêt zemâni ʿal-mišš wel-kurrât	† Ich habe mein Leben hingebracht mit Käsemolken und Lauch.
91 *qaddêt zemâni ʿal-ġulb wel-galaba*[8]*)*	† Ich habe mein Leben verbracht in Elend und Zankreden[8])
ma nimtiš ʿala-s-serîr wala qaʿadt ʿala-l-kanaba.	† Nicht habe ich geschlafen auf einem Bett noch gesessen auf einem Kanapee[9]).
92 *jamm el-kubêbe*[10]*) mâlik farraṭ-ṭîha*[11]*)*	† Du Verfertigerin von Kubêbe[10]), warum hast du sie schlecht gemacht[11])?
malkîš ʿazâjim ja-ḫti teduqqîha	†

[1]) Man streiche den Artikel. [2]) Vgl. zu dem folgenden das oben S. 352 Ausgeführte; *hezâr* „Scherz", vgl. Dozy s. v. [3]) Vgl. *ja ʿêny ʿalêh* „I am sory for him, I pity him!" (womens talk), Spiro S. 422. [4]) Salz und roter Pfeffer sind in Ägypten reichlich und billig zu haben. [5]) *məʿauwar* wurde mir erklärt als ein Gallābîje mit weitem Brustausschnitt. [6]) *zatûna* f. *zetûna*, pl. *zawātîn*, eine goldene Halskette, wie sie die einfachern Ägypterinnen tragen; *zatûna baṭṭa* wurde mir als goldene Halskette *(zatûna)* erklärt, an die man eine *fargălla*, d. h. ein Goldstück im Werte von etwa 2 Pfund anhängt *(baṭṭa)*. Diese Verse spricht eine Frau, die sich arm vorkommt, zu ihrem Manne, um ihn zu veranlassen, daß er für sie etwas ausgibt. [7]) F. *ġowēšât*, s. oben S. 397. Wertvollere Armringe behauptet sie nicht zu besitzen. Das ist natürlich nicht wörtlich zu nehmen. Die Ägypterinnen legen ihre Ersparnisse mit Vorliebe in Gold oder wenigstens in Silberschmuck an, der wertvoll ist und nach dem Gewicht verkauft wird. [8]) *ġalaba* „jabber" (Spiro), d. i. Geschwätz; gemeint sind hier Zankreden des Mannes. [9]) Sie behauptet nicht die geringsten Bequemlichkeiten gehabt zu haben. [10]) Die Herstellung dieses Gerichtes erfordert ziemliche Mühe. Es ist bei Almkvist, S. 379, genau beschrieben; zunächst müssen Fleisch, Zwiebeln, Salz und Pfeffer sorgfältig zerstoßen werden. [11]) Für *farraṭtîha*, eigentlich: du hast sie übereilt, nicht sorgfältig hergestellt.

Hast du nicht Kräfte, Schwester, sie richtig zu zerstoßen[1])?

93*wil-maḥši*[2]) *wêš mâbu* †
min kutr ruzzu itfertik min †
ʿignâbu

Und was ists, das mit dem Maḥši geschehen ist?
Wegen der Menge des hineingetanen Reises ist er zersprengt an seinen Seiten.

94*ja ʿaini ʿaleije la ġasalte ṭablîje* †
wala fatelte kaḥk waʿaqqedt †
ʿagamîje

Ach ich Arme, nicht habe ich gewaschen ein Kuchenbrett,
Nicht habe ich Kuchen geknetet noch ʿAgamije bereitet[3]).

95*ījâk jat-ḫti anṣâm bisōméthum*[4]) †
waʿmil ġoraiĭiba wabqa bigum- †
lĕthum

Möchte ich doch, Schwester, ihnen ähnlich werden
Und Goraijiba[5]) machen und in ihrer Schar sein könnte!

---

summa innŏhum jeqûmu wejil-bĭsu-l-berâqaʿ wistaʿaddu lil-miriwâḥ fatimsik fîhum[6]) *ṣaḥbit el-maitim lil-ġada*[7]) *fajeqûlu lăha : ġada iswud, da ma kanš jômu kân jôm salamtu -n-neharda! wejuḫrugu waḥda waḥda wijqûlu lăha: ma hanš ʿalêna*[8]) *abu flân! wijrauwaḥu*

Danach stehen sie auf und nehmen die Gesichtsschleier um und rüsten sich zum Aufbruch. Dann lädt die Leidtragende sie zum Mittagessen ein[7]), sie aber sagen: Ein schwarzes Essen! Wäre das doch nicht sein (Todes)tag! Wäre doch heute der Tag seiner Genesung! Dann gehn sie einzeln fort und sagen zu ihr: der Tod des Abu N.N. geht uns sehr nahe! Dann gehen sie fort.

B. Texte von Fellâḥen.

96*ed-dâr dârak wint ĕlli*[9]) *bānîha*
wemîn[10]) *qâl ʿalêk tiṭlaʿ wetaḫlîha*

Das Haus ist dein Haus, und du hast es erbaut,

---

[1]) S. S. 376 Note 10. [2]) *kûsa* oder Bedingan gefüllt mit Reis und Fleisch, vgl. Almkvist, S. 383; nimmt man aus Sparsamkeit zuviel Reis, so besteht die Gefahr, daß sie aufplatzen. [3]) Über den *ʿagamîje* genannten Datteltei g vgl. Almkvist, S. 409. [4]) Den Ausdruck *anṣâm bisōmĕthum* habe ich sonst nicht gefunden. Er wurde mir so erklärt, wie ich ihn übersetzt habe.
[5]) *ġoraijiba* sind kleine Kuchen, die man aus einem Teig macht, der zu je einem Drittel aus Semn, Mehl und Zucker besteht. Vgl. dazu noch Almkvist, S. 400.
[6]) So! statt *fîhim.* [7]) Diese Redensart habe ich sonst nirgends gefunden.
[8]) Vgl. *hân ʿalaija* „je comptais pour peu de chose, pour rien“ Dozy.
[9]) Man lese *winte* statt *wint elli* und *ed-dârə,* und der Vers ist in Ordnung.
[10]) Man streiche *we* des Metrums wegen.

Und wer hat zu dir gesagt, du
sollst gehn und es allein lassen?

97 *wagîbak min ên ja sabʿə tehmîni*
lahsan wuhûš el-barrə tirmîni[1])

Woher soll ich dich nehmen, o
Löwe, daß du mich schützst,
Damit nicht die wilden Tiere des
Feldes mich töten!

98 *wagîbak min ên ja sabʿə tidmanni*
lahsan wuhûš el-barrə tākulni

Woher soll ich dich nehmen, o Löwe,
daß du für mich bürgst,
Damit nicht die wilden Tiere des
Feldes mich fressen!

99 *rājih təgîb waṣṣêt ʿalêna mîn*
qulêbə gâhid wala[2]) *qulêbə hanîn*

Wo du nun fortgehst, wem hast
du uns anempfohlen,
Dem Herzen eines Harten oder dem
eines Mitfühlenden?

100 *ṣaʿbân ʿaleije*[3]) *wehû mətâṭi*
ujqûl qalîl in qumtə ja-ḫwâti

o Es bekümmert mich, wenn er ge-
beugt geht
Und sagt: kaum werde ich wieder
gesund werden, ihr Brüder!

101 *jamma hātî-li hakîm šâṭir*
jikšif ʿaleije wejugbur el-ḫâṭir

o Ach Mutter, besorge mir einen
geschickten Arzt,
Daß er mich untersuche und tröste.

102 *hammâr ja hammâr woddîni*[4])
ījâk ʿala-llah[5]) *hakîm jəlāqîni*

Eseltreiber, du Eseltreiber, bring
mich hin!
Wenn doch — Gott gebe es — ein
Arzt mir begegnete!

103 *hammâr ja hammâr rekkibni*
ījâk ʿala-llah[5]) *hakîm jəqābilni*

Eseltreiber, du Eseltreiber, laß mich
reiten!
Wenn doch — Gott gebe es — ein
Arzt mir entgegenkäme!

104 *ja ma hada-d-dallâl*
halaq eṣ-ṣabîje weḫâtim el-ʿagbân

Ach wie viel gibt es beim Auk-
tionator
An Ohrringen vom Mädchen und
Siegelringen vom Jüngling[6]).

---

[1]) Eigentl. niederwerfen. [2]) So habe ich es notiert, und so schreibt das Wort auch Spitta, S. 181; Willmore, S. 211, schreibt *walla*; in den Vers paßte besser *au*. [3]) Vgl. *ṣiʿibt ʿalayja* I am sorry for you Spiro 338; zur Form *ṣaʿbân* vgl. Spitta 56a. [4]) So für *waddîni*. [5]) Die letzte Silbe von *ʿala-llah* ist hier als metrische Kürze behandelt. [6]) Nach dem Tode eines Angehörigen läßt man vielfach die Sachen, die ihm gehörten, meistbietend versteigern, um durch sie nicht immer an den Verstorbenen erinnert zu werden.

105 *waṣṣêt ʿaleija ṣâḥib el-woṣa*[1]) *kaddâb* *min baʿd el-ʿišā*[2]) *jeqfilu-l-abwâb*	Du hast mich einem lügnerischen Testamentsvollstrecker empfohlen, Nach dem Abendgebet schließt man die Türen[3]).
106 *rājiḥ təġîb fût lina šâlak* *ījâk er-rigâl tḥaijîna*[4]) *ʿala* *šânak*[5])	Wenn du nun fortgehst, so laß uns dein Kopftuch, Vielleicht grüßen uns dann die Männer um deinetwillen[5]).
107 *wallah il-ġarîb ġarîb* *win kân jəkellimna ʿala ḫaṭa* *wanṣîb*[6])	Bei Gott, der fern ist, ist fern, Auch wenn er zu uns zu reden pflegte über Unglück und Glück.
108 *gamal el-maḥâmil*[7]) *ḥammil* *werâḥ beledu* *werama ḥümûlu ʿala-ṣ-ṣaġîr* *weledu.*	Das Lastkamel lud die Last auf und zog nach seinem Lande, Und warf seine Lasten auf den Kleinen, seinen Sohn.
109 *inkân el-weled*[8]) *râgil weloʿemme* *jerîd abûh fi-l-gamʿə lo kilme*	Wenn der Knabe ein Mann wird und eine Emme[9]) trägt, Wird sein Vater wünschen, daß er in der Versammlung ein Wort mitrede.
110 *ma-tḥamməlûni -l-ḥimlə da kullo* *ḥimli təqîl ma lîš gabājidlo*[10])	Leget mir nicht diese ganze Last auf; Meine Last ist schwer, ich bin nicht imstande dazu[10]).
111 *ma-tḥamməlûni-l-ḥimlə biš-* *šâġir*[11])	Leget mir nicht die Last auf den Packsattel,

[1]) *woṣa* = *waṣā*, Plur. zu *waṣât* „Testament"; der Artikel davor muß aus metrischen und sachlichen Gründen gestrichen werden. [2]) Der Vers ist hier nicht in Ordnung. [3]) Man muß sich dies Wort im Munde eines Kindes denken. Es beklagt sich darüber, daß niemand bei ihm schläft und auf es aufpaßt. [4]) *rigâl* ist hier als innerer Plural als Fem. Sing. behandelt. [5]) Beide Verse dieser Strophe sind metrisch nicht in Ordnung, inhaltlich vgl. man die Nr. 204. 205. [6]) Versmaß in Unordnung. Der Sinn ist: er bleibt fern, wenn er auch früher den innigsten Anteil genommen hat an allem, was uns betraf. [7]) *maḥâmil* sind die Tragkörbe auf beiden Seiten des Tieres. Das Lastkamel, das früher selber die Lasten zu ihrem Bestimmungsort beförderte, ist ein Bild für den Familienvater, der nun, wo er gestorben ist, die ganze Arbeit dem kleinen Sohn überlassen muß. [8]) *kân* oder den Artikel muß man aus metrischen Gründen fortlassen. [9]) Die *ʿEmme*, das große weiße Tuch, das um den *Ṭarbûš* gewickelt wird, tragen nur erwachsene Männer. [10]) *gabâjid* wurde mir erklärt durch „Kräfte"; *ma lîš gabâjid* „ich bin nicht imstande dazu". Das Wort sei fellachisch; ich kann es sonst nicht nachweisen. [11]) *šâġir* ist das Holzgestell, an dem auf dem Rücken des Kamels die Lasten befestigt werden; *ʿakkâri* nennt man den Reitsattel.

ramj el-ḥumûl ʿala-l-ḥarîm wâʿir[1])	Die Lasten den Frauen aufzuladen ist hart
112*ja rêt ʿala-llah kân*[2]) *buhum dallâl*	Wenn doch ein Ausrufer sie ausgeboten hätte[4]),
hûwa jədallil[3]) *aštəri bil-mâl*	Wenn er ausrief, hätte ich für Geld gekauft!
113*fên et-ṭarîq elli tegu minha*	Wo ist der Weg, von dem her ihr kommt?
ʿaini ʿämit[5]) *wana babuṣṣ-ĭbha*	Mein Auge ist blind geworden, während ich nach ihm ausschaue[6]).
114*wên hi-ṭ-ṭarîq elli tegu fîha*	Wo ist der Weg, auf welchem ihr kommt?
ʿaini ʿämit[5]) *wana barāʿîha*	Mein Auge ist blind geworden, während ich nach ihm ausschaue.
115*wul-wulîje*[7]) *râjiḥa ʿag-gamʿa makrûba*	Die Frau geht zur Versammlung in Sorgen;
ḥaddêtu[8])*-l-wulîja*[7]) *la tkûn maġlûba*	Sprecht mit der Frau, ob sie übervorteilt worden ist.
116*en-nâs tənâm el-lêl ana ma-nâm*	Die Leute schlafen des Nachts, ich kann nicht schlafen
wabât aḥásbin[9]) *ḫâṭiri*[10]) *taʿbân*	Und bringe die Nacht in Gedanken zu und mein Geist ist müde.
117*ja rētĭni kŭnt eṭ-ṭabîb ja rêt*	Ach wenn, ach wenn ich doch der Arzt wäre
waṣḥi ʿalîli waḫrĭgu mil-bêt	So wollte ich meinen Kranken gesund machen und ihn aus dem Hause heraus bringen.

[1]) Das fellachische *wâʿir* bedeutet dasselbe wie Kairoer *ṣaʿb*, so erklärte man mir. [2]) Ich streiche hier ein eingeschobenes, das Metrum störendes *dallil*. [3]) Desgleichen hier *wana*. [4]) Wie Sklaven auf dem Sklavenmarkt öffentlich ausgeboten werden. [5]) So hörte ich und das Versmaß bestätigt es; für das in Kairo übliche *ʿämjit*. [6]) Bis mein Auge fast blind geworden ist, habe ich nach dem Wege ausgeschaut. Aber er ist ja tot, und wird nie wieder kommen. [7]) *wulîje* = *walîje*, eine alte Frau, die sich nicht recht zu helfen weiß; ihr Mann, der alles für sie besorgt hat bisher, ist gestorben; sie geht nun zur Versammlung der Männer, um sich Rats zu holen. Das Wort stört beide Male das Metrum. [8]) Ich habe mir notiert *ḥaddētu*; es kann sich aber wohl nur um die II. Form von *ḥdṯ* handeln, die nach der Art der in Ägypten üblichen Betonung und Aussprache *ḥaddétu* heißen müßte. Es wird dann also in der Aussprache das betonte *i* gedehnt sein zu *ê*. [9]) *aḥásbin*, ein bei den Fellachenfrauen gebräuchliches Wort, denominiert von *ḥisbân*. [10]) Geschrieben war *weḫâṭiri; we* stört das Metrum.

118 *ṣaʿbân ʿaleije wen-nebi ṣaʿbân* *teḫrib bujût wetʿammar al-kīmân*[1])	Bekümmert bin ich, beim Propheten, bekümmert, Du zerstörst Häuser und machst bewohnt die Grabhügel.
119 *ja baḫtə mîn ʿallil ʿalîl weqâm* *weṭawa-l-ḥaṣîra*[3]) *webaʿd es-sahar da nâm*[4])	O Glück dessen, der einen Kranken besorgt, der dann aufsteht[2]), Und zusammenrollt die Strohmatte[3]) und nach diesem Wachen schlafen kann.
120 *ja rētīni kunt eṭ-ṭabîb waʿraf* *maṣḫi ʿalîli qablə ma jiḍʿaf*	Ach wenn ich doch der Arzt wäre und Bescheid wüßte, So wollte ich meinen Kranken gesund machen, bevor er kraftlos wird.
121 *in qaʿadtə*[5]) *anʿi labbâset*[6]) *el-murgân* *tfakkir ʿaleija-š-šebbə da-l-ʿagbân*	Wenn ich dasitze und weine über die mit den Korallen Geschmückte, So kommt mir in den Sinn jener schön gekleidete Jüngling[7]).
122 *in qaʿadtə*[5]) *anʿi labbâset*[6]) *el-lûli*[8]) *tfakkir ʿaleije-š-šebbə da šem-lûli*[9])	Wenn ich dasitze und weine über die mit den Perlen Geschmückte, So kommt mir in den Sinn jener mein schmucker Jüngling[7]).
123 *tibki-l-ḥabîba ʿala ḥabībĕtha* *zeij et-tugâr ʿala fawāʾidha*	Es weint die Geliebte über ihre Geliebte, Wie die Kaufleute über ihre (ihnen entgangenen) Gewinne.
124 *salamtik jamm ja umm*[10]) *ṭarḥet ez-zêti*	Wenn du doch gesund wärest, Mutter, du mit dem olivenfarbenen Kopfschleier[11]),

[1]) Notiert hatte ich mir: *teḫribu-l-bujût wetaʿmĕru-l-kīmân.* Der Plural stört das Metrum und *wetaʿmeru* könnte doch wohl nur heißen: ihr seid bewohnt. So wie ich den Vers nun abdrucke, ist er metrisch in Ordnung. [2]) D. h. der gesund wurde. [3]) Im Orient schläft man vielfach auf der Erde, über die man zunächst eine Strohmatte *(ḥaṣîra)*, darüber eine Matratze legt. [4]) Der Vers ist nicht in Ordnung. Man lese etwa *ḥaṣîr* und streiche *we* vor *baʿd*. [5]) Gesprochen *aʿattə*. [6]) Wenn man statt *labbâset* lesen würde *lâbset* (f. *lâbiset)*, so wäre der Vers in Ordnung. [7]) Der Spruch bezieht sich auf eine Mutter, die eben ihre Tochter verloren hat, und nun an den Sohn denkt, der ihr zuvor gestorben ist. [8]) So vulgär in Ägypten, vgl. Spiro s. v. [9]) Zu *šemlûl* vgl. Spiro (dandy, generous) und Dozy s. v.; man versteht darunter einen immer schön und sauber gekleideten Menschen. [10]) Der Vers wäre in Ordnung, könnte man etwa *umm jamm* hier lesen. [11]) Zur *ṭarḥa* vgl. Lane, ME. I 37. 40.

ja sâ'ila ʿanni[1]) *wana-f*[2])*-bêti*

Die du nach mir verlangst, während ich in meinem eignen Hause bin![3])

125 *salamtik jamm ja umm*[4]) *ṭarḥet ez-zerqa*
ja sâ'ila ʿanni[1]) *wana ma-dra*

Wenn du doch gesund wärest, Mutter, du mit dem blaugrauen Kopfschleier[5]),
Die du nach mir verlangst, ohne daß ich es wußte[3]).

126 *ja sâ'ila ʿanni wana ma-sâl*
ja dâḫila-f-bêti bala mersâl

Die du nach mir fragst, wo ich nicht frage,
Die du selber zu meinem Hause kommst und keinen Boten sendest[6]).

127 *fât el-ʿadû ʿala bāḅina weġanna*[7])
saʿdu ḫadam wasaʿdina[8]) *walla*

Es ging der Feind vorbei an unsrer Tür und sang;
Sein Glück war (ihm) dienstbar, aber unser Glück ist geflohen.

128 *bêtna jəqûl ja haltara mâli*
ana ḫarâb wal-ʿamâr ġâri[9])

Unser Haus sagt: was ist denn los mit mir?
Ich bin verlassen, und das bewohnte steht neben mir!

129 *qâlet el-ʿadûwa*[10]) *niṭlaʿ nuwarrîha*
ṭelaʿ ʿalêha-l-ḥöznə ġābîha[11])

Es sagte die Feindin, wir wollen gehn, sie uns ansehn,
Auf sie ist die Trauer gekommen, die hat sie entstellt.

130 *teqûl al-ʿadûwa*[12]) *niṭlaʿ nefarragha*
ṭelaʿ ʿalêha-l-ḥöznə dabaġha[13])

Es sagt die Feindin: wir wollen gehn, sie uns ansehn,
Auf sie ist die Trauer gekommen, die hat sie gegerbt.

---

[1]) Im Ms. ist hier noch *jamm* eingefügt, was das Metrum dieses Verses stört. [2]) So! statt *fi*. [3]) Der Vers enthält die Trauer der Tochter über die verstorbene Mutter. Die kranke Mutter verlangte nach der Tochter, die aber konnte nicht kommen, weil sie in ihrem eigenen Hause zu tun hatte. [4]) Siehe Note 10 der vor. Seite. [5]) Desgl. Note 11. [6]) Die Mutter pflegte selber zur Tochter zu kommen, um sich nach deren Befinden zu erkundigen, und nicht einen Boten deshalb zu senden. [7]) Dieser Vers ist metrisch nicht ganz in Ordnung. [8]) Im Ms. steht *wehna saʿdina*; da scheint mir eine den Rhythmus störende Auffüllung vorzuliegen. [9]) Dem Vers fehlt nach *ḫarâb* eine Länge. [10]) Das Metrum des Verses ist in Ordnung, sobald man das Maskulin *qâl el-ʿadu)* liest. [11]) Mein Gewährsmann erklärte dies Wort: Sie (die Trauer) hat ihre Farbe verwandelt, sie häßlich gemacht. [12]) Hier ist wie oben in Vers 127 zu lesen. [13]) Sprich *dabaḫha*, oder man lese lieber, da man in der ersten Silbe des Wortes eine Länge erwartet: *dābiḫha*.

131 *ma tqaʿʿadûni gambə ferḥâna* *laḥsan təʿaijirni bil-aḥzâna* [1])	Setzt mich nicht neben eine Fröhliche, Damit sie mir nicht Vorhaltungen machen ob der Trauer.
132 *win ʿājərûni* [2]) *la-dḫul warudd el-bâb* *wešbâr* [3]) *ʿala-l-ḥazîn jerudd gawâb*	Und wenn sie mir Vorhaltungen machen, so will ich hinein gehen und die Tür schließen, Wie sollte wohl der Traurige Antwort geben!
133 *willi təʿājirni* [2]) *êh aqūl-ĭlha* *willi ḥalaq-li ʿāwid* [4]) *jəbill-ĭlha* [5])	Die mir Vorhaltungen macht, was soll ich ihr sagen? Wer mich rasiert hat, der wird auch sie einseifen [5]).
134 *aulâd dalâl* [6]) *wil-ʿezzə rab-bâhum* *fātu ʿalêna ma ʿarifnâhum.*	Verzogene Kinder, und der Reichtum hat sie groß gemacht, Sie gingen an uns vorüber, und wir erkannten sie nicht [7]).
135 *aulâd dalâl* [6]) *wil-ʿezzə kân maʿhum* *welêh ja dêm mətābiʿhum* [8])	Verzogene Kinder, und der Reichtum war mit ihnen, Und warum, o Unglück, folgst du ihnen?
136 *baʿd el-maʿazza wel-ḥarîr el-ʿâl* *ṣabaḥna* [9]) *dalâla* [10]) *min kalâm l-andâl* [11])	Nach dem Reichtum und der kostbaren Seide Wurden wir verächtlich wegen des Geredes der schlechten Menschen.
137 *ma taḥsibūnâš bila* [12]) *rigâl kunna* *da kân nuṣṣ el-beled* [13]) *ʿamā-jĭmna* [14])	Glaubt nicht, wir seien ohne Männer gewesen, Das halbe Dorf war ja mit uns verwandt.

[1]) *aḥzâna* = *ḥazâna*, was jedenfalls im westlichen Afrika eine Totenklage bedeutet; vgl. Dozy; des Verses wegen ist abzuteilen: *bi-laḥzâne.* [2]) Der Vers wäre metrisch in Ordnung, wenn man das auslautende *i* nicht liest, vgl. Nr. 152. [3]) *ešbâr ʿaleije* „wie sollte ich", eine bei Fellachenfrauen übliche Wendung. [4]) Hier ist für das Metrum eine Silbe zuviel; vielleicht könnte man *ʿaud* lesen, einsilbig? [5]) Eigentl. „naß machen". Der Sinn ist: Gott hat mir Unglück gesandt, nun wird die Reihe auch an andere kommen. [6]) Ms.: *ed-dalâl.* Der Artikel stört das Metrum. [7]) D. h. so sehr hatte das Unglück sie entstellt. [8]) Der Vers ist nicht in Ordnung, es scheint am Anfang ein zweisilbiges Wort (– –) zu fehlen. [9]) Der Vers ist in Ordnung, wenn man statt *ṣabaḥna* ein gleichbedeutendes zweisilbiges Wort *(ṣirna, kunna)* liest. [10]) = *dalâla.* [11]) = *el-andâl.* [12]) Hier ist der Vers nicht in Ordnung. [13]) Liest man: *nuṣṣ el-beled da kân*, so ist das Versmaß in Ordnung. [14]) *ʿamâjim* wurde mir als „Oheime väterlicherseits" erklärt, also = *aʿmâm.* *ʿamâjim* ist sonst bekannt als Plur. zu *ʿamâma*, Turbantuch.

138*wil-maqbara qâlit*[1]) *ja marḥaba -l-lêle* *nauwartĭna wəḫallêt el-ʿêle*[2])	Und der Friedhof sprach: o willkommen heut Abend, Du hast uns erfreut, und die Familie verlassen[2]).
139*naḥš*[3]) *el-ġarîb*[4]) *jimši wi-jitrâgaʿ* *dâjir*[5]) *ʿala-l-aḥbâb jitwâdaʿ*	Der Sarg eines Fremden[4]) geht hin und zurück Er macht die Runde bei den Freunden, um Abschied zu nehmen[6]).
140*ja mġassil eš-šagîʿ dûs ʿala-l-alwâḥ*[7]) *witfarragu ja ma fi-š-šebâb*[8]) *imlâḥ*	O Leichenwäscher des Beherzten, tritt fest auf auf die Bretter, Und sehet! ach wieviel schöne gibt es unter den Jünglingen!
141*ja mġassil filân dûs ʿala-l-lûḥên*[7]) *witfarragu jama fi-š-šebîb*[8]) *min zên*	O Leichenwäscher des N. N., tritt fest auf auf die zwei Bretter Und sehet! ach wie viel schmucke sind unter den Jünglingen!
142*win ṭâlit el-ġêbe baʿatt*[9])*-ĭlkum* *mirsâl da-na*[10]) *itḥawagt*[11])*-ĭlkum*	Wenn lang die Trennung wird, so will ich zu euch senden Einen Boten: ich bin es, die euer bedarf.
143*la-bʿat lukum waraqa*[12]) *we-maqrîje* *lamman redêtu*[13]) *bi-l-hawân*[14]) *fîje*	Ich will euch einen Zettel, mit etwas zu lesendem, senden, Weil ihr ja einwilligt in die Demütigung gegen mich.

[1]) *qâlit* muß man wegen des Versmaßes streichen. [2]) Ich habe mir diese Übersetzung notiert, dabei aber in der Transkription geschrieben: *weḫallêt bil-ʿêle,* die arabische Niederschrift hat: *weḫālêt bi-l-ʿêle.* M. E. könnte man aber doch nur lesen entweder *weḫalêt bil-ʿêle* „und du bist allein geblieben mit der Familie", oder *weḫallêt* (bezw. *weḫālêt*) *el-ʿêle* „und du hast die Familie verlassen". Der Vers ist übrigens metrisch nicht in Ordnung. [3]) = *naʿš.*
[4]) *ġarîb* ist hier der nicht zur Verwandtschaft Gehörige; gedacht ist hier an einen Nachbarn im Dorfe, der gestorben ist; vgl. Nr. 145. [5]) Ms.: *wedâjir, we* paßt nicht zum Versmaß. [6]) Der Tote wird im Sarge nicht direkt zum Friedhof getragen, man macht mit ihm Umwege, damit alle Freunde Gelegenheit haben, ihn ein Stück zu tragen zum Abschied. [7]) Der erste Vers in Nr. 140. 141 ist metrisch nicht in Ordnung. Fest auftreten soll er, weil der Tote sonst leicht mit den Brettern der Bank, auf der er gewaschen wird (vgl. dazu Lane, ME. III 148), auf und davon gehen könnte. [8]) Natürlich unter den Jünglingen, die gestorben sind. [9]) Für *baʿatt.* [10]) Zu dieser Elision (für *da ana),* vgl. Willmore § 29. Das Metrum ist hier nicht in Ordnung.
[11]) Hier ist die dem aram. Ethpeʿel entsprechende Form (vgl. Willmore, S. 141) *itḥawag* für das sonst übliche *inḥawag* oder *iḥtawag* gebraucht. [12]) Metr. besser *maktûb.* [13]) So! Man erwartete *ridîtu.* [14]) *hawân* „humiliation, abaissement" Dozy nach Bc.

144 *la-bʿat lukum waraqa* [1]) *teʿallimkum* *in kân ḥâli-l-jôm jeʿaggibkum*	Ich will euch einen Zettel senden, der euch unterrichten soll, Ob wohl mein Zustand heute euch zufriedenstellte.
145 *šakêt li-l-ġarîb* [2]) *qal-li ma-nahûki* [3]) *wala-na min ahl-ummik wala-bûki*	Ich beklagte mich beim Nachbarn [2]), er sagte mir, nicht bin ich dein Bruder, Noch gehöre ich zu den Verwandten deiner Mutter oder deines Vaters.
146 *šakêt li-l-ġarîb* [2]) *iltefet qal-li* [3]) *in kân ašamik min jamînna* [4]) *ḥilli* [3])	Ich beklagte mich beim Nachbar, er wandte sich um und sagte zu mir: Wenn deine Hoffnung von uns her sein soll, so gib sie auf!
147 *qabr el-ġarîb* [5]) *ṭelaʿ en-naḥîl ḥawālêh* [3]) *tegi-l-mawâsim* [6]) *ma ḥad jeṭull ʿalêh* [3])	Um das Grab des Fremden [5]) wuchsen die Dattelpalmen herum, Es kommen die Festzeiten [6]), niemand sieht nach ihm.
148 *elli saʿadha zamânha* [7]) *ṭallet weqālĕt-li* [3]) *wêš waṣṣalik* [8]) *ja ḫâjiba misli* [9])	Die ihre Zeit reich gemacht hat [7]), blickte hin und sprach zu mir: Wie kannst du dich mir gleichstellen, du Pechvogel!
149 *walla-l-wagîʿa ḥanḍala murra* *ḫallit ʿaḍa* [10])*-l-ʿalîl jəṣarr* [11]) *fi ṣurra*	Bei Gott, die Krankheit ist eine bittere Koloquinte Sie macht, daß die Glieder des Kranken in ein Bündel gepackt werden können.
150 *walla-l-wagîʿa ḥanḍala šêna* *wil-ʿâfia ala-l-beden zêna*	Bei Gott, die Krankheit ist eine häßliche Koloquinte, Und die Gesundheit ist für den Körper ein Schmuck!

[1]) Vgl. S. 384, Anm. 12. [2]) Zu *ġarîb* vgl. oben das zu Nr. 139 Bemerkte. [3]) Der Vers ist metrisch nicht in Ordnung. [4]) Wörtl.: von unsrer Rechten her. [5]) Hier ist gedacht an den, der in einer Gegend starb und begraben wurde, wo er keine Verwandte hat. [6]) Die Zeiten, in denen man die Gräber von Verwandten aufsucht, sind in Ägypten: 3 Freitage des Monats Reğeb sowie das kleine und große Fest. Über diesen Gräberbesuch vgl. Lane, ME. III 106 f., Niya Salima, S. 156 ff. [7]) *saʿad* ist hier in der Bedeutung gebraucht, die zumeist die IV. Form hat. [8]) Vgl. *êš waṣṣalak* „how dare you" Spiro. [9]) = *miṯli*. [10]) Für *aʿḍā*. [11]) *ṣarr, jaṣurr* in ein Bündel packen. Hier passiv!

151 *ṭullu ʿalêna fi-s-sene nôba* *jalli qaṭaʿtu-l-widdə bi-n-nôba*[1]	Seht doch wenigstens einmal im Jahre nach uns, Die ihr die Freundschaft mit einem Male abgeschnitten habt[1].
152 *win-nâs tənâm el-lêl wana baqlaq* *zeij il-mərâkib*[2] *ḫâifa la-ġraq*	Und die (andern) Leute schlafen bei Nacht, aber ich wache, Wie die Schiffe[2], indem ich fürchte, ich möchte versinken.
153 *win iftikartukum*[3] *jəṭûl lêli* *wijrûḥ ladîd*[4] *en-nôm min ʿêni*	Wenn ich euer gedenke, so wird lang meine Nacht, Und auch der süße Schlaf flieht aus meinem Auge.
154 *ma-tʿaijerîni*[5] *wil-maʿjara*[6] *murra* *wid-dahrə maijâl mêletu*[7] *ḥarra*	Mach mir keine Vorwürfe, der Vorwurf ist bitter, Und das Schicksal schwankend, sein Schwanken eine Qual.
155 *min baʿd ma kânu*[8] *jəqûlu-l-aijida gaije*[9] *ṣabaḥu jəqûlu-l-ʿâjiza aḥîje*[10]	Nachdem man einst sprach: die Vornehmste kommt, Sagt man heute: die Bedürftige ist die da!
156 *min baʿd ma kânu*[8] *jəqûlu-l-aijida umm ḫuzâm* *ṣabaḥu jəqûlu ḥîd ja gammâl*	Nach dem man einst sprach: die Vornehmste, die mit dem Nasenring[11], Sagt man heute: geh weiter, du Kameltreiber[12]!
157 *kassərûni*[13] *kasr el-gurar ʿal-bîr*	Sie zerbrachen mich wie die Wasserkrüge am Brunnen,

---

1) Nämlich durch den Tod. 2) Sie meint wohl wie auf den Schiffen, wo bei schwerem Wetter niemand an Schlafen denken kann. 3) Im Ms. ist hier eingefügt: *bil-lêl* „bei Nacht"; das stört das Metrum und ist wohl deutlich erklärender Zusatz. 4) = *laḏîḏ; laḏîḏ en-nôm* ist der beste, festeste Schlaf, der sich gegen Morgen einstellt. 5) Das auslautende *i* scheint metrisch nicht zu berücksichtigen zu sein, vgl. Nr. 132. 133. 154. 6) Vgl. zur Bedeutung Dozy s. v. 7) Das Ms. hat *wemêletu*, *we* paßt nicht ins Metrum. 8) So ist der Vers metrisch unmöglich, läßt man *min* und *kânu* fort, so ist alles in Ordnung. 9) Für *gâʾije*. 10) Wohl zu lesen *ʿâjiza-hîje*. 11) Zum Nasenring vgl. Lane, ME. III 214 f. Er wird hauptsächlich von Fellachenfrauen getragen. 12) Der Kameltreiber zieht am Morgen durch die Straßen und bietet Gemüse und andere Sachen, die man im Haushalt braucht, zum Kauf an. Kommt er bei dieser Frau vorbei, so sagt gleich jeder, er solle nur weiterziehn, die Frau ist zu arm, kann doch nichts kaufen. 13) Das Versmaß wäre in Ordnung, könnte man statt *kasserûni* etwa lesen: *hum kasserûn*. Zum Abfall des auslautenden *i* vgl. oben 152. 130. 131.

wešeribtə min ba'd el-merauwaq ṭîn	Und ich trank nach dem klaren Wasser trübes[1].
158 *mâlak wemâli ja zemân mə'ādîni*[2] *ašîl bərâsi*[3] *wint təṭāṭîni*	Was willst du von mir, o Zeit, daß du mir feindlich bist? Ich hebe meinen Kopf auf und du beugst mich nieder!
159 *qallêt 'aqli*[4] *witla't*[5] *fi-l-ḥâra* *bên el-bujût webaqêt meḥtâra*	Ich war verstört[4] und lief auf die Straße, Zwischen die Häuser, und war wie von Sinnen.
160 *ṣabaḥt aqûl ja ḥêṭ dārîni* *laḥsan 'adû*[6] *barra təlāqîni*	Ich sprach am Morgen: O Wand, schütze mich! Damit nicht eine Feindin mich draußen treffen möchte.
161 *ḥabîbti win qultə ja râṣi* *tishar ma'âja-l-lêl witqâsi*	Meine Geliebte, wenn ich sagte: o mein Kopf! So wacht sie mit mir des Nachts und erträgt viel[7].
162 *ḥabîbti win qultə ja 'êni* *tiqsim ma'âja-l-lêl nuṣṣêni*[8]	Meine Geliebte, wenn ich sagte: o mein Auge! Dann teilte sie mit mir die Nacht in zwei Teile[8].
163 *ummi təqûl ja marḥaba binti* *beledik ba'îda*[9] *halbattə ma-d'ifti*	Meine Mutter sagt: Willkommen, meine Tochter! Dein Land ist fern, du bist doch nicht krank geworden[10]?
164 *ṣa'bân 'aleije ṭêrin*[11] *rubêt*[12] *woijâh*	Ich traure um einen Vogel, mit dem zusammen ich aufwuchs.

[1]) Vgl. den bei Legrain S. 217 angeführten Spruch: Tout le monde boit de l'eau claire. Désormais nous boirons de l'eau boueuse, und oben Nr. 54.
[2]) Der Vers ist metrisch nicht in Ordnung. Man könnte vielleicht *zeman* streichen.
[3]) Vgl. zu dieser Konstruktion Lane s. v.: *šiltu bihi* „I raised it". [4]) Wörtl.: ich ward gering an meinem Verstande. [5]) Des Metrums wegen muß man *we* streichen und etwa lesen *tla'tə*. [6]) Ms. *el-'adûwa*, was metrisch nicht angeht. *'adû* scheint wiederholt ins Fem. verändert zu sein. [7]) 161 und 162 schildern im Namen des Verstorbenen die Fürsorge der Frau während der Krankheit.
[8]) D. h. sie wacht die halbe Nacht mit dem Kranken. *nuṣṣêni* mit *i* wie im klass. Arabisch wegen des Reims. [9]) So im Ms.; dem Versmaß entspricht besser *ba'îd*. [10]) Die Tochter denkt sich die um sie immer sehr besorgte Mutter, die nun gestorben ist, etwa so sprechen. [11]) So mit Nunation! Die paßt allerdings nicht zum Metrum. Mit dem Vogel ist ihr Gatte gemeint. [12]) So für *rabêt*.

ʿârif luġâja[1]) *wana ʿariftə luġâh*[1])	Er kannte meine Sprache, und ich kannte die seine.
165 *lau kân ʿilmi inn el-furâq qarîb* *ma kuntə kallimtukum kalâm ṣaʿîb*[2])	Hätte ich gewußt, daß die Trennung nahe sei, So hätte ich zu euch nicht ein hartes Wort gesprochen.
166 *inti-l-ḥabîba*[3]) *ḫušši bina guwwa* *waʿîd liki sirri kama hûwa*	Du bist die Freundin, komm mit uns hinein, Dann will ich dir wiederholen mein Geheimnis, wie es ist.
167 *sirri wesirrik*[4]) *fi qadaḥ jemeni*[5]) *wel-qadaḥ ikkassar*[6]) *wana êš ʿameli*	Mein Geheimnis und das deine[4]) sind in einem jemenischen Topfe, Der Topf ist zerbrochen, was soll ich nun tun!
168 *sirri wesirrik fi qadaḥ fuḫḫâr* *wel-qadaḥ ikkassar*[6]) *witbaʿtarit el-asrâr*[7])	Mein Geheimnis und das deine sind in einem irdnen Topfe, Der Topf ist zerbrochen, und die Geheimnisse zerstreut.
169 *wallâh zamân ḥilw el-qadam ma bân* *walâ temaḫtar fi ḍarbina-l-ʿagbân*	Bei Gott, schon lange hat man den lieben Schritt nicht gehört, Noch schlenderte in unsrer Straße der schöne Jüngling einher.
170 *ja mîn ʿamelni*[8]) *fi-l-qabrə saḥlîje*[9]) *wamsaḥ gibînak kullə ṣubḥîje*	O wer könnte mich im Grabe zur Eidechse machen, Dann würde ich an jedem Morgen deine Stirn reinigen.
171 *ja mîn ʿamelni*[8]) *fi-l-qabrə ṣaḥnə neḥâs*[9]) *wamsaḥ gibînak qablə ma jindâs*	O wer könnte mich im Grabe zu einer Metallschüssel machen, Dann würde ich deine Stirn reinigen, bevor sie zertreten wird[10]).

[1]) So vulgär für *luġati, luġato.* [2]) *ṣaʿîb* ist sonst, soviel ich sehe, nicht belegt. Vielleicht um des Reimes willen gedehnt aus *ṣiʿib.* Beide Verse sind metrisch nicht ganz in Ordnung. [3]) Man sollte *ḥabîb* lesen um des Verses willen. [4]) Das Ms. fügt hier *jamma* „o Mutter" ein, dem Sinn nach richtig, aber das Metrum störend. [5]) *qadaḥ jemeni* wurde mit als ein schön geschmückter irdener Trinkbecher erklärt. [6]) *ikkassar* für *itkassar* kennt z. B. auch Spiro. Der Vers ist hier aber metrisch nicht in Ordnung. [7]) Der Vers ist vielleicht so gemeint: *qadaḥ təkassar tbaʿtarit lasrâr.* [8]) Das auslautende *i* scheint hier ebensowenig wie oben in 130. 131. 152 metrisch berücksichtigt zu sein. [9]) Diese beiden Sprüche stammen von Saijids Mutter; sie sind genau in dem üblichen Versmaß abgefaßt. [10]) Die hier vorliegende Vorstellung ist nicht ganz deutlich.

en-nadb [1])	Der Totentanz.
šêḫ el-ʿarab ja-mîr [2]) *jabu-s-sabaʿ bedlât*	Du Beduinenscheich, du Emîr! der du sieben Gewänder besaßest [3]),
ma tjattimu ulâdu *walâ təqûlu mât*	Macht nicht zu Waisen seine Kinder, und saget nicht, er sei gestorben!
ma thaggilu ḥarîmo *walâ təqûlu mât*	Nicht schmähet seinen Ḥarîm und saget nicht, er sei gestorben!
kan-lu baitên wekan-lu ḥōšên *kan-lu ṭāḥûne waʿaṣṣâra*	Er hatte zwei Häuser und hatte zwei Höfe, Und hatte eine Mühle und eine Ölpresse,
walū ḥerāmên li-nôm el-lêl *bikminno* [5]) *muqdim fi-l-ḥâra*	Und er hatte zwei Ḥerâms [4]) für den Schlaf in der Nacht, Weil er der Vornehmste im Stadtquartier war.
ja ʿibâd allâh ma di-lla gedaʿ	O ihr Diener Gottes, der war sicher ein vortrefflicher Mensch!
da ṭûl ʿûd ez-zân meijil winḫaḍaʿ	Der war lang wie ein Buchenstamm, neigte sich und ward gestürzt.

C. Texte aus Luxor [6]).

172 *lamma nawêt ḫud meḥrama fi gêbak* [7]) *wimsaḥ terâb el-laḥdə* [8]) *min ʿênak*	Wenn du (zum Grabe) willst, so nimm ein Tuch in deine Tasche [7]) Und wische den Staub des Grabes aus deinem Auge.

[1]) Zum Nadb vgl. das oben S. 349 und S. 366f. Ausgeführte. [2]) Das Metrum ist für die ersten Verse auch Reǵez, dann aber nicht deutlich mehr erkennbar, die einzelnen abgeteilten Strophen werden von der Schêcha (Naddâba) vorgesungen und von den Anwesenden wiederholt. [3]) Ein Zeichen großen Reichtums in diesen Verhältnissen. [4]) Der *Hirâm* ist eine aus Marokko in Ägypten eingeführte Kleidung, sie besteht aus einem großen Stück Stoff aus weißer Wolle; er hat seinen Namen daher, daß er dem *iḥrâm*, dem Pilgergewand, ähnelt. Man braucht ihn am Tage als Kleidung und in der Nacht, beim Schlafen, teils als Unterlage, teils als Decke. Vgl. Dozy s. v. Er gilt in diesen Fellachenkreisen als vornehme Kleidung, und wenn jemand gar zwei davon besitzt, so muß er als sehr wohlhabend gelten. [5]) Sonst ist, soviel ich sehe, nur *ikminn* bekannt. [6]) Vgl. die Einleitung, S. 352; ich mache noch besonders darauf aufmerksam, daß in den folgenden Texten *q* wie *g* zu lesen ist. [7]) Vgl. zu diesen beiden Strophen 172 und 173 die analogen Kairoer Nr. 57—60. Hier ist vorausgesetzt, daß die Mutter so zu dem verstorbenen Sohne spricht. [8]) Nûr Halîl sprach: *el-laḥte*.

173 *lamma nawêt ḫud meḥrama fi jaddak*[1])
wimsaḥ terâb el-laḥdə[2]) *min ḫaddak*

Wenn du (zum Grabe) willst, so nimm ein Tuch in deine Hand[1])
Und wische den Staub des Grabes von deiner Wange.

---

174 *wil-qebrə ḍâjiq sillimu ʿaqaba*[3])
lamma təḫuššu maijil er-raqaba

Und das Grab ist eng, seine Treppe steil[3])
Wann du in es eintrittst, so beuge den Nacken.

---

175 *wil-qebrə ḍâjiq sillimu bi-flûs*
lamma təḫuššu maijil eṭ-ṭarbûš

Und das Grab ist eng, seine Treppe für Geld (gemacht)
Wenn du in es eintrittst, so beuge den Ṭarbûš.

---

176 *wil-qebrə ḍâjiq sillimu wâṭi*
lamma təḫuššu ja gedaʿ ṭâṭi

Und das Grab ist eng, seine Treppe niedrig
Wenn du in es eintrittst, du Jüngling, beuge dich!

---

177 *taʿ anḍuru-l-faḥḥâr*[4]) *dallâni*
wabûj[5]) *maša ʿatabi*[6]) *ʿalaḫwâli*[7])

Kommt, seht! Der Totengräber[4]) hat mich herabgelassen,
Und[5]) mein Vater ist dahingegangen, mein Haus[6]) ruht auf meinen Oheimen[7]).

---

178 *ga*[8]) *nazzəlûni-l-qĕbrə šĕbbə*[9]) *ṣaġîr*
la[10]) *šêb*[9]) *šibtu*[9]) *wala qaʿadtə ketîr*

Sie haben mich ins Grab gesenkt als kleinen Jungen,
Kein hohes Alter habe ich erreicht, und nicht lange gelebt.

---

179 *ga*[8]) *nazzəlûni-l-qĕbrə šĕbbə*[9]) *ṣoġâr*[11])
la[10]) *šêb*[1]) *sibtu*[9]) *wala qaʿadtə kamân*

Sie haben mich ins Grab gesenkt als kleinen Jungen,
Kein hohes Alter habe ich erreicht, und überhaupt noch nicht gelebt.

---

[1]) S. S. 389 Note 7. [2]) Ebenda Note 8. [3]) *ʿaqaba* eigentlich ein schwieriger Aufstieg auf felsigen Berg. [4]) *faḥḥâr* mit Metathesis für *ḥaffâr*; es bedeutet hier „Totengräber". [5]) Variante für diesen Vers: *wabûj el-ʿazîz mâša weḫallâni* [man muß aber des Verses wegen *wabi-l-ʿazîz . . .* lesen; *mâša* mit langem *â* habe ich mir notiert, auch das Metrum verlangt es] „und mein geliebter Vater ist dahingegangen und hat mich allein gelassen." [6]) Wörtl.: „meine Schwelle". [7]) D. h. Oheime mütterlicherseits; es ist also vorausgesetzt, daß für die Frau nach dem Tode des Mannes die Verwandten der Mutter sorgen. [8]) *ga* mit folgendem Perf., zum Ausdruck einer eben vollendeten Handlung. In Kairo nicht üblich. [9]) Man beachte das Wortspiel: *šĕbbə-šêb-šibtu*. [10]) Nur Halîl hatte hier beide Male *wala* diktiert. [11]) *ṣoġâr* = *ṣaġîr*.

180 *ḫôli-g-gənêne*[1] *ʿalli-l-ḥêṭ dâjir*[2] *jetûr*[3] *samûm*[4] *jitġabbar*[5] *en-nâjim*	Pfleger des Gartens[1], mache hoch die Mauer rings herum, Es möchte sich ein Sandsturm erheben, der Schlafende mit Staub bedeckt werden.
181 *ḫôli-g-gənêne*[1] *ʿalli-l-ḥêṭ duwwâr*[2] *jetûr*[3] *samûm*[4] *jitġabbar en-naḥsân*	Pfleger des Gartens, mache hoch die Mauer ringsherum, Es möchte sich ein Sandsturm erheben, der Schlafende mit Staub bedeckt werden.
182 *ḫôli-g-gənêne*[1] *-mla-l-qedaḥ*[6] *rummân* *jimla wejitfarrag ʿala-l-ʿagbân*	Pfleger des Gartens, fülle das Maß mit Granatäpfeln. Er füllt es, und er freut sich über den Dandy.
183 *ḫôli-g-gənêne-mla-l-qedaḥ līmûn* *jimla wejitfarrag ʿala-l-mezjûn*	Pfleger des Gartens, fülle das Maß mit Citronen. Er füllt es, und er freut sich über den schön Geputzten.
184 *ḫôli-g-gənêne-mla-l-qedaḥ ʿanabi*[7] *jimla wejitfarrag ʿala-š-šelabi*	Pfleger des Gartens, fülle das Maß mit Weintrauben Er füllt es, und er freut sich über den Hübschen.
185 *wallâh weled ma gâbet illa-mmo ʿain el-ḥaṣûda*[8] *-tmekkənat minno*	Bei Gott, ein Knabe, den doch seine Mutter geboren hat, Das neidische Auge[8] hat über ihn Macht bekommen.
186 *wallâh weled ma gâbet ummo fîh ʿain el-ḥasûda-tmekkənat minnî*	Bei Gott, ein Knabe, den doch seine Mutter geboren hat,

[1] Mit „Pfleger des Gartens“ ist natürlich der Friedhofswärter gemeint, vgl. das „O garde des tombeaux“ bei Legrain, a. a. O. S. 222. Im allgemeinen sind die orientalischen Friedhöfe in Ägypten alles andere als Gärten. Ob Luxor, oder etwa die Kopten, eine Ausnahme machen, kann ich nicht sagen. [2] Die Worte klangen wie; *ʿalli-l-ḥaddâjir* bezw. *ʿalli-l-ḥadduwâr*; es liegt also eine Assimilation des *ṭ* an das folgende *d* vor, und das *ê* ist vor dem nun folgenden Doppel-*d* zu *a* gekürzt. [3] *jetûr* für *jeṯûr*. [4] Nûr Ḫalîl diktierte: *es-samûm*; der Artikel stört den Vers und beeinträchtigt den Sinn, so habe ich ihn gestrichen. [5] Vor *jitġabbar* hatte Nûr Ḫalîl ein *la* eingefügt, in diesem Verse, nicht in 181. Es stört den Vers; für den Sinn macht es nichts aus („nicht soll mit Staub bedeckt werden . . . .“). [6] *qedaḥ* ist ein irdenes Maß, das etwas mehr als 1 Liter faßt (192 qedaḥ = 1 Ardebb = 197,75 Liter). [7] Gesprochen mit Assimilation des *ḥ* an das folgende ʿ: *gedaʿʿanabi*; die Endung (*ʿanabi* statt *ʿanab*) wohl des Reimes wegen. [8] Dem bösen Blick wird in den Strophen 185—188 die Schuld am Tode zugesprochen.

Das neidische Auge hat über mich Macht bekommen.

187 *ma tigʿalîš eš-šemšə*[1]) *ḥaraqatni*[2])
miš-š-šemšə[1]) *jamma-l-ʿain ṣābatni*

Bilde dir nicht ein, die Sonne habe mich verbrannt,
Nicht die Sonne, Mutter, das Auge hat mich getroffen.

188 *ma tigʿalîš eš-šemšə*[1]) *ḥarqâni*[3])
miš-š-šemšə[1]) *jamma-l-ʿain ṣaibâni*[3])

Bilde dir nicht ein, die Sonne habe mich verbrannt,
Nicht die Sonne, Mutter, das Auge hat mich getroffen.

189 *ġalbân jammā ja taʿā*[4]) *gambi wil*[5]) *mâlat ir-raqaba-msikīhĕnti*

Elend, o Mutter! ach komm doch an meine Seite,
Und wenn der Kopf zu schwer wird[6]), so halte du ihn!

190 *ġalbân jammā ja taʿā*[4]) *gâri wil*[5]) *mâlat ir-raqaba-msikīhâ-li*

Elend, o Mutter! ach komm doch an meine Seite,
Und wenn der Kopf zu schwer wird, so halte ihn mir!

191 *fājit ʿalēja waḥsabûh gindi*[7])
raqaba ṭawîla malbûsa[8]) *hindi*

Wenn er an mir vorüberging, so hielt man ihn für einen (türkischen) Soldaten,
Ein langer Hals, eine Kleidung von indischem Stoff.

192 *fi-d-darbə*[9]) *lāqâni ṣabi zeijo*
weṭ-ṭûl ṭûlo wil-wiššə[10]) *ma šufto*

Auf dem Wege begegnete mir ein Jüngling gleich ihm,
So groß wie er — aber das Gesicht habe ich nicht gesehen[11]).

193 *fi-d-darbə*[9]) *lāqâni ṣabi ja ḥarîm*
šâšu ʿala râsu balâ täbrîm[12])

Auf dem Wege begegnete mir ein Jüngling, ihr Frauen,
Sein Turbantuch auf seinem Kopfe war nicht ausgefranzt[12]).

---

[1]) *šemšə* mit 2 *š* gesprochen! [2]) Des Versmaßes wegen sollte man *ḥarqatni* lesen. [3]) = *ḥâriqa-ni ṣâjiba-ni*: das Part. Act. Fem. mit Dehnung des betonten Schluß-*a* und dem Verbalsuffix; vgl. Spitta § 109. Durch Ausfall des *i* der zweiten Silbe ist die erste geschlossen worden und infolgedessen der lange Vokal gekürzt. [4]) *taʿā* auch für das Fem.! [5]) Für *we in*, mit Übergang des *n* in *l* vor *m*. [6]) Wörtl.: wenn der Nacken sich neigt. [7]) Die türkischen Soldaten in Ägypten zeichneten sich durch die schöne Kleidung aus. [8]) *malbûsa* paßt nicht in den Vers. Man könnte dafür etwa *mlâbiso* „seine Kleider" vorschlagen. [9]) Bei Nûr Ḫalîl war das *d* dieses Wortes nicht — wie in Kairo — in *ḍ* übergegangen. [10]) Um des Versmaßes willen müßte man *wi* streichen und *-l-wiššə* lesen. [11]) D. h. äußerlich ähnelte er meinem Sohn, aber das Gesicht war ein anderes. [12]) D. h. es war ganz neu.

194 *fi-d-darbə*[1]) *lāqâni ṣabi ja banât* *šâšu ʿala râsu sabaʿ*[2]) *ḍaijât*[3])	Auf dem Wege begegnete mir ein Jüngling, ihr Mädchen, Sein Turbantuch auf seinem Kopfe hatte sieben Windungen.
195 *ḫaššu-g-gənêna-jsauwaqu fîhe* *ġalaq ʿalêhm-il-bâb ḫōlîje*[4])	Sie gingen in den Garten, um Einkäufe darin zu machen, Da schloß über ihnen das Tor sein Gärtner.
196 *ḫût*[5]) *il-ḥakîm ʿala diwân*[6]) *ʿâli*[7]) *widdîh bizâjid*[8]) *ḫallîh jūʿâ-li*	Nimm den Arzt auf einen hohen[7]) Diwan Und gib ihm reichlich, mach, daß er sich Mühe um mich gibt.
197 *ḫût*[5]) *il-ḥakîm ʿala diwân*[6]) *šerqi*[9]) *widdîh bizâjid*[8]) *ḫallîh jəṭā-jibni*[10])	Nimm den Arzt auf einen östlichen[9]) Diwan Und gib ihm reichlich, mach, daß er mich gesund macht.
198 *ḫašš il-ḥakîm umaddə lo jeddo* *qâl il-ḥakîm madrûrə fi qelbo*	Es trat ein der Arzt, und er streckte ihm seine Hand hin, Es sprach der Arzt: krank an seinem Herzen.
199 *ḫašš il-ḥakîm umaddə lo drâʿu* *qâl il-ḥakîm madrûrə fi-ḍlâʿu*[11])	Es trat ein der Arzt, und er streckte ihm seinen Arm hin, Es sprach der Arzt: krank an seinen Rippen[11]).
200 *ḫašš il-ḥakîm umaddə lo ḫalaqe*[12]) *qâl il-ḥakîm madrûrə fi-ḍ-ḍulʿe*	Es trat ein der Arzt, und er streckte ihm einen Ring[12]) hin, Es sprach der Arzt: krank an der Rippe.

[1]) S. S. 47 Note 9. [2]) Des Verses wegen muß man *sabaʿ* (für *sabʿa*, mit Umsetzung des Vokals vor das *ʿên*) lesen, vgl. Spitta, § 80c. [3]) Dem stimmhaften ʿ wurde das *ṭ* zu *ḍ* assimiliert; *ḍaijât* für *ṭaijât*. [4]) So für *ḫōlîha*. [5]) So für *ḫud*, mit Dehnung des Vokals und stimmlosem Schlußlaut; oder für *ḫutt*? [6]) Das Versmaß erweist das *i* als gekürzt, was in der Silbe vor dem Wortdruck durchaus möglich ist. [7]) Ein hoher Diwan, bei dem also die Matratze auf einem Gestell liegt, im Gegensatz zu dem niedern, bei dem sie direkt auf dem Boden liegt. Der Arzt soll durch den für die Vornehmen bestimmten bequemeren Sitz geehrt werden. [8]) *bizâjid* vor *ḫallîh* stört den Vers. Vielleicht könnte man dafür *bizaid* lesen. [9]) Gemeint ist ein feiner, wie er im Lande selbst nicht üblich ist. [10]) Ich habe so (III. Form) die Form notiert; an sich wäre das sonst übliche *jəṭaijibni* (II. Form) ebenso möglich. [11]) Gemeint sind die Lungen. [12]) Vielleicht (nach Analogie von *jeddo* und *drâʿu*) die Hand mit einem Ringe daran. Jedenfalls verstand Nûr Halîl es so, daß es sich irgendwie auf die Hand bezieht.

201*fājit ʿalêja-f-*[1]*ḥabkat el-ḥamwa*[2] *ʿaini terâʿi-l-bedlit-il-ḥelwa*	Wenn er an mir vorübergeht in der Mittagshitze, So betrachtet mein Auge die schöne Kleidung.
202*fājit ʿalêja-f-ḥabkat-il-qjâle*[3] *ʿaini terâʿi-l-bedlit ez-zêne*	Wenn er an mir vorübergeht in der Mittagshitze, So betrachtet mein Auge die schöne Kleidung.
203*waḥallifak ja sabʿi*[4] *ma tibṭi* *ġijâb is-sibûʿa dilli*[5] *wewaʿdi*[6]	Und ich beschwöre dich, mein Löwe, bleibe nicht zurück! Die Trennung von den Löwen ist meine Erniedrigung und mein Ende.
204*ḫût*[7] *el-imâma-f-ṭâkt*[8] *il-miqʿad*[9] *tiški-l-walîje kullə ma titʿab*	Lege den Kopfbund in die Fensteröffnung[8] des Zimmers[9], Die Frau beklagt sich, so oft sie müde wird.
205*ḫût*[7] *el-ʿimâma-f-ṭâkt*[8] *id-dīwân*[10] *tiški-l-walîje kullə ma taḥtâr*[11]	Lege den Kopfbund in die Fensteröffnung des Diwan, Die Frau beklagt sich, so oft sie in Verlegenheit gerät.
206*wetnên*[12] *wil-ġassâl daḫalû-lu* *wabu ṭûl wâfi kêf sāwûh-lu*[14]	Zwei und der Leichenwäscher[13] traten ein zu ihm,

[1]) Diese Verkürzung des *fi* nach vorausgehendem Vokal nach dem Diktat Nûr Ḫalîls. [2]) Wörtl.: im Gewebe der Hitze. [3]) Nûr Ḫalîl sprach: *gjâle*, es ist das Wort *qaijâle* „Mittagshitze". [4]) Vgl. den Klageruf für den verstorbenen Mann *ja sabʿi* o mein Löwe! oben S. 357 und bei Lane, ME. III 147 Note 4. [5]) D. h. *ḏilli*. [6]) Nûr Ḫalîl sprach *waʿṭi*, vielleicht *dill-li wewaṭi* eine Erniedrigung für mich und entehrend; das Metrum ist in diesem Verse nicht in Ordnung. [7]) Für *ḫud* wie in 196. 197. [8]) So mit *k* gesprochen, wegen des folgenden stimmlosen *t*, für *ṭâqet*, was man des Versmaßes wegen einsetzen müßte. *ṭâqa* ist die kleine Fensteröffnung nach der Straße zu. Die Frau wünscht, daß man den Kopfbund, den man dem Toten zumeist ins Grab legt, in die *Ṭâqa* stellen soll, damit die Leute draußen ihn sehen können, glauben, daß der Mann noch da ist, und die Frau rücksichtsvoller behandeln. [9]) *miqʿad* (f. *maqʿad*) ist das Wohnzimmer, in dem man sich gewöhnlich aufhält. Es könnte freilich auch der Diwan damit gemeint sein (wie in Nr. 205): der Diwan geht längs der Außenwand des Zimmers, die *Ṭâqa* ist darüber. [10]) Hier erfordert das Versmaß langes *ī*, anders als in 196. 197. [11]) Zu *ḫjr* VIII vgl. Spiro; *taḥtâr* (f. *tiḫtar*) wegen des folgenden Laryngals. [12]) In 202 und 203 ist das Versmaß nicht in Ordnung. [13]) Vielleicht ist gemeint: zwei und dabei der Leichenwäscher? [14]) Ich hatte *sawûlu* notiert, und übersetzt wie angegeben: es ist aber wohl *sāwûh* gemeint gewesen.

	Der große, stattliche Mann[1]) — wie können sie einen ihm gleichen finden!
207 *wetnên*[2]) *wil-ġassâl daḫalu lîje*[3]) *wabu ṭûl wâfi kêf sāwûh lîje*[3])	Zwei und der Leichenwäscher traten ein zu ihm, Der große stattliche Mann — wie können sie einen ihm gleichen finden!
208 *ja saʿt ên*[4]) *gât er-rigâl ḥôlu* *gābu-l-maḥârim lattamu*[5]) *zôlu*[6])	O über die Stunde, da die Männer kamen, um ihn herum, Sie brachten die Tücher, bedeckten sein Gesicht.
209 *ja saʿt ên*[4]) *gât er-rigâl ḥawā-lîje*[7]) *gābu-l-maḥârim rabaṭu loʿnei-je*[8])	O über die Stunde, da die Männer kamen, um ihn herum, Sie brachten die Tücher, sie verbanden seine Augen.
210 *abûna*[9]) *baṭā*[10]) *weḥna baʿatnâ-lo*[11]) *dâ ṣaḥbə šôra-ḥtaznâ-lo*[12])	Unser Vater blieb aus[10]), und wir sandten nach ihm. Der war ein guter Ratgeber, wir hatten ihn nötig!
211 *abûna*[9]) *baṭā*[10]) *weḥna baʿatnâ-lih*[11]) *dâ ṣaḥbə šôra ʿājizillih*[13])	Unser Vater blieb aus, und wir sandten nach ihm. Der war ein guter Ratgeber, wir hatten ihn nötig!
212 [14]) *bistân*[15]) *gadîd ma tšem-miri*[16]) *kummo* *ḫalli-l-ġawâjiš bâjina minno*	Ein neues Kleid, wenn du seinen Ärmel aufstreifst, So laß die Glasarmringe unter ihm vorkommen.

[1]) Wörtl.: der Vater von stattlicher Länge. [2]) S. S. 49 Note 12. [3]) *lîje* = „mir" führt z. B. Spitta an (S. 156); das gibt hier keinen Sinn; es ist hier und ähnlich auch *lih* in 211 parallel zu *lo*, wohl aus **líhi* > *lîje* entstanden zu denken. [4]) Gesprochen sogar *saḥtên*; es ist *saʿtə in.* [5]) Für *laṯṯamu*; ich hatte *lăṯamu* notiert. [6]) *zôl* „Gestalt", „Person" erklärte Nûr Ḫalîl hier als „Gesicht". [7]) = *ḥawāleihi.* [8]) = *liʿainaihi.* [9]) Des Versmaßes wegen sollte man hier *bûna* (statt *abûna*) lesen. [10]) Eigentlich „er war langsam". [11]) = *baʿaṯna lahu.* [12]) = *iʿtazna lahu*; das ʿ ist vor *t* stimmlos geworden. Zum Versmaß paßt besser das im Parallelverse stehende *ʿājizillih.* [13]) = *ʿājizîn lahu*, hierfür gab Nûr Ḫalîl als Variante *iḥtaznâ-lih* an. [14]) Die nächsten Verse beziehen sich auf Mädchen, die verstorben sind. [15]) = *fistân* = *fustân*, ein Frauenkleid. eine Art Gallābîje mit Gürtel in der Mitte. Vgl. Descr. de l'Egypte, Et. Mod. II, S. 415 (Folio-Ausgabe), Dozy s. v. und Vêtements S. 337. [16]) Ich hatte mir *šemmiri* notiert, und da wohl nicht genau gehört.

213 *bistân*[1]) *gadîd ma tšemmiri*[2]) *kmâmo* *ḥalli-l-ġawâjiš bâjina gâro*	Ein neues Kleid, wenn du seine Ärmel aufstreifst, So laß die Glasarmringe neben ihm vorkommen.
214 *ḥalaq*[3]) *eṣ-ṣabîje bunduqi*[4]) *ḥâmi* *gala'ûh*[5])*-l-ġawâsil ramûh qeddâmi*[6])	Die Ohrringe[3]) des Mädchens sind lauteres venetianisches Dukatengold[4]), Die Leichenwäscherinnen nahmen sie ab, warfen sie vor mich hin!
215 *ja ġâsila 'eddi ḫawātimhe* *la-tkûn dahšâna woqa' minhe*	O Leichenwäscherin, zähle ihre Ringe, Ob sie nicht, während sie ohne Besinnung war, von ihr abgefallen sind.
216 *ja ġâsila 'eddi-l-ḫawâtim zên* *la-tkûn dahšâna woqa' fi-l-lêl*	O Leichenwäscherin, zähle die Ringe gut, Ob sie nicht, während sie ohne Besinnung war, in der Nacht abgefallen sind.
217 *ammi gənêna wabûjə ḫōlîha* *wil-ġâlija wākul sabāqîha*	Mein Mutter ist ein Garten, und mein Vater sein Gärtner, Und ich, die (ihnen) teure, esse seine Erstlingsfrüchte.
218 *ammi gənêna wabûjə karmə 'anab* *'al-minferaš*[7]) *bēnâthum*[9]) *weraqadt*	Meine Mutter ist ein Garten und mein Vater eine Weinpflanzung, Auf dem Lager[7]) zwischen ihnen habe ich geschlafen[8]).
219 *ammi gənêna wabûjə karmə tîn* *'al-minferaš*[7]) *bēnâthum*[9]) *liṭawîl*	Meine Mutter ist ein Garten, und mein Vater eine Feigenpflanzung, Auf dem Lager zwischen ihnen habe ich geschlafen — wenn es doch lange so bliebe!

[1]) S. S. 395 Note 15. [2]) Ebenda Note 16. [3]) *ḥalaqa* Ohrring; *ḥalaq* kollektivisch. [4]) *bunduqi* ist eigentl. die venetian. Zechine; gemeint ist hier, daß die Schmucksachen aus solchem lautern — das bedeutet hier wohl *ḥâmi* — Gold gefertigt sind. [5]) So muß man wohl lesen; ich hatte mir *gala'u* notiert. [6]) Das Ende des Verses ist metrisch nicht in Ordnung, vgl. oben S. 354. [7]) Ich hatte mir notiert: *'ala minferaš* „auf einem Lager"; das Versmaß verlangt *'al-minferaš*. Das Wort *minferaš* ist mir sonst nicht bekannt geworden. [8]) Die Tochter redet so über die verstorbene Mutter: so lieb haben die Eltern sie gehabt, daß sie sie zwischen sich haben schlafen lassen. [9]) Man erwartet des Verses wegen etwa *bēnâtəhum*.

220 *ammi təgaṭṭîni bišaʿr er-râs* *withâf ʿaleija min kalâm en-nâs*	Meine Mutter bedeckt mich mit dem Haar ihres Hauptes[1]) Und sorgt sich um mich vor dem Gerede der Leute.
221 *ammi təgaṭṭîni bišaʿrə ṭawîl* *withâf ʿaleija min ed-dill*[2]) *wit-taḫwîn*[3])	Meine Mutter bedeckt mich mit langem Haar[1]) Und sorgt sich um mich wegen der Demütigung und der bösen Nachrede.
222 *ammi-l-ḥabîba tôbha*[4]) *tôbi* *ma tiḥmal il-kilme tegê*[5]) *ṣôbi*[6])	Meine geliebte Mutter — ihr Kleid war mein Kleid Nicht läßt sie ein (böses) Wort gegen mich kommen.
223 *ḥabîbet ammi ja ḥubaijibti* *ma-ṭṭauwili-l-ǵêba walâ tibṭi*	Meine geliebte Mutter, mein Mütterchen, Bleibe nicht lange fern und halte dich nicht auf!
224 *ḥabîbet ammi ja ḥubaijibti* *ma taʿmili-l-ḥâgar*[7]) *masākinki*	Meine geliebte Mutter, mein Mütterchen, Nicht mache die Wüste zu deiner Wohnung!
225 *waja ḥanîna jammə qalbə ḥanîn* *wenti reḥilti*[8]) *ma-lqa ʿawâdik mîn*	O du gütige, herzensgute Mutter! Du bist fortgezogen, wen könnte ich als Ersatz für dich finden!
226 *waja ḥanîna jammə qalb abjaḍ* *wenti reḥilti*[8]) *ma-lqa ʿawâḍik ḥad*	O du gütige, du Mutter mit dem reinen Herzen! Du bist fortgezogen, nicht kann ich irgend einen Ersatz für dich finden.

[1]) S. S. 396 Note 8. [2]) = *dill.* [3]) L. etwa: *withâf ʿalej mid-dillə wit-tahwîn* (L). [4]) Zur Form der *tôb* genannten Kleidung vgl. Lane, ME. I 38. Des Verses wegen sollte man *tôbəha* lesen. [5]) So für *tegi.* [6]) Vgl. das von Spiro angeführte *ṣôb el bêt* „in the direction of the house". [7]) *ḥâgar.* mit langem *a* habe ich mir notiert und so paßt es auch in den Vers. Die Form ist allerdings auffällig. [8]) So Nûr Ḫalîl; das Schluß-*i* stört m. E. den Vers.

Register der arabischen Wörter.

Anordnung nach dem arab. Alphabet.

Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten.

Nachwort.

Mit „Lane, ME." ist die von J. Th. Zenker besorgte deutsche Übersetzung der „Manners and Customs . . ." (vgl. S. 346 N 3) gemeint.

Es sind 1–95 ʿAdîd-Sprüche aus Kairo, 96–171 solche aus fellachischen Kreisen, 172–226 solche aus Luxor. Danach sind die oben auf S. 351. 352. 354 gegebenen Zahlen zu modifizieren. Die Zahlen auf S. 354 Z. 3 sind um je 4 zu erhöhen.

Enno Littmann hat freundlichst eine Korrektur der Arbeit gelesen, einige Druckfehler getilgt und mich durch seine Bemerkungen gelegentlich zu korrekterer Fassung des Textes veranlaßt. Einige von ihm gemachte Vorschläge habe ich aufgenommen und mit einem L. gekennzeichnet. Ich möchte ihm auch hier für seine Bemühungen herzlich danken. P. K.

Register zum ersten Teil.

1. Stellenregister.

Exodus

II. Samuelis

I. Regum.

II. Regum

Proverbia

Hiob

2. Register der angeführten Schriftsteller.

3. Register der Namen und Sachen.

Bild 1. Der Kerubenthron nach Hesekiel
s. S. 122 im Text



Bild 2. Thron des Sonnengottes
auf der Gesetzesstele des Chammurabi
(nach Benzinger, Archäologie)
zu S. 134

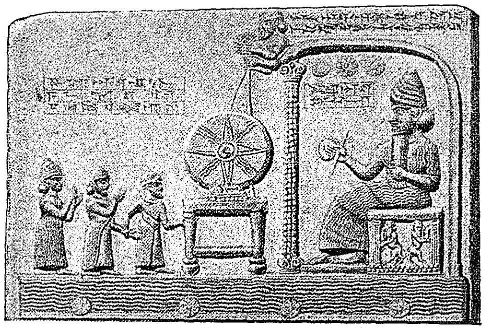


Bild 3. Thron des Sonnengottes im Zelt
(nach Dibelius: Die Lade Jahves)
zu S. 134



Bild 4. Felsenrelief von Malthaja
(nach Dibelius, Die Lade Jahves)
zu S. 134



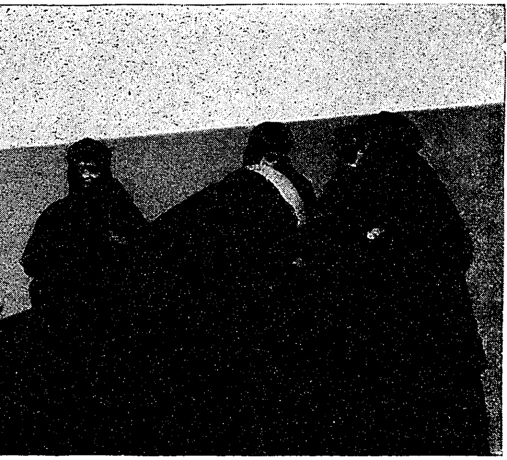
1. Die Frauen bei



2. Die Frauen bei



rauen bei der Totenklage ('Adîd)



Frauen beim Totentanz (Nadb)